الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية
جامعـ ـة الجـ ـزائر
- قسم الفلسفة -

إشكالية الآخر في الفكر الجابري

دراسة تحليلية، نقدية للغرب من منظور الفكر العربي المعاصر ... محمد عابد الجابري نموذجا

مذكرة لنيل شهادة ماجستير
في الفلسفة

من إعداد الطالب:
بوعــلام بن خيرة

تحت إشراف الدكتور:
حمودة سعيدي

السنة الجامعية: 2005/2004

«أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة
الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك
هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين»

سورة النحل – الآية: 125.

تشكرات

عملا بقوله تعالى: "و لئن شكرتم لأزيدنكم"

سورة إبراهيم، الآية:07

أشكر الله تعالى و أحمده على توفيقه لي في إنجاز هذا البحث المتواضع... فالحمد لله و الشكر لله.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف، حمودة سعيدي الذي قبل أن يشرف على بحثي هذا، و لم يبخل علي بالنصح و التوجيه... فشكرا.

دون أن أنســى تقديم خــالــص شكــري إلى الأساتذة الكـــرام أعضاء لجنة المناقشة.

و إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إعداد هذا البحث...

بوعلام بن خيرة

و قد آليت على نفسي أن أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

- إلى حماة الإسلام من التشوه و الإرهاب..
- إلى حماة الوطن العربي من التفتت و التجزؤ و الإ ينار..
- إلى حماة الإنسان من الضياع و القهر..
- إلى حماة الإجتهاد من التقليد و التعصب..
- إلى حماة الإعتدال من الغلو و التطرف..
- إلى حماة الرأي من القمع و الكلمة من الخيانة..
- إلى حماة الإنفتاح من الإنسلاخ و السقوط..
- إلى حماة الذاكرة من النسيان..
- إلى حماة السلم من الغتيال..

إلى كل مرابط على ثغر ثوابت أمتنا العربية و الإسلامية، أهدي هذا العمل المتواضع..

بوعلام بن خيرة

مـــــــقدمــة :

إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، لكن لا يمكنهم أن يصنعوه كما يشاءون، و ذلك للطبيعة البشرية التي تفترض التأثير و التأثر، بدليل أن الحضارة العربية الإسلامية لمخ تستطع تجنب أثار زحف مؤثرات حضارة **الأخر**/ الغربي، شأنها في ذلك شأن الديانات الأخرى، و لذلك كانت مسألة التقدم تفرض الارتفاع بالواقع إلى معرفة نظرية، تصبح عند فئة من المصلحين و المفكرين أداة من أدواة تغيير العالم.

منذ التاسع عشر بدأت تزحف على العالم العربي / الإسلامي ، مؤثرات حضارة **الأخر**/الغربي،القائمة على تجديده و تحديثه، و في هذا الصدد اختلفت أراء مفكري المجتمع العربي/ الإسلامي ، ما بين رافض للغرب وكل ما يمثله، و متمسك بالتراث التقليدي، وبين من يسعى إلى المزاوجة بين التراث الثقافي المورث، وبين مستجدات الحضارة الحديثة، التي جلبها التطور الحضاري في الغرب.

ويمثل محمد عابد الجابري في هذا المضمون بمشروعه النهضوي، أبرز هؤلاء الرواد و المفكرين الذين حاولوا تقديم إجابات واضحة حول هذه الإشكاليات .

فمنذ عرف الفكر العربي المعاصر بناء نهضته و هو في مناظرة مباشرة مع **الأخر**، حيث أن صدمة **الأخر** هي التي جعلته يستيقظ من سباته الدغمائي الذي عمر قرون، وهكذا أصبح الأخر يلقي بظلاله على كل أفاق الذات العربية، و يحاول أن يفرض حضوره على ما تفكر أو تكتب أو تتكلم .

و **الآخر** بالنسبة لأي فكر عربي هو الغرب، هذا الأخير الذي أصبح يطرح تحديا حضاريا و يلقي به في المكان و الزمان و في الجغرافية و التاريخ العربيين و حضور هذا الأخر لا يستثني مفكرا، ولا يراعي لإتجاها أو مذهبا، إلا ملامح صورة تختلف من مفكر إلى غيره، و من تيار إلى أخر .

ويحار المفكرون العرب المعاصرون في الأخذ أخذا مطلقا بحضارة الأخر/الغربي ، و تبنيها منهجا وسلوكا في الحيات اليومية : بين أولي اتجاه الفكر العلماني، و أولي الإتجاه الفكري الإسلامي، فمن **طه حسين** الذي كان ينادي بضرورة الأخذ من تلك الحضارة الغربية حلوها ومرها، خيرها وشرها،لإلى **السيد قطب** الذي حذرنا من أسس هذه الحضارة و أصولها المنحرفة.[1]

و الحق أن هذين الموقفين من حضارة الأخر/الغربي عامين، يتبناهما الكثير من المثقفين العرب، انطلاقا من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا : تبنيا و قبولا في جهة ، ورفضا مطلقا في جهة أخرى، و أما الموقف الثالث فهو الموقف المعتدل الذي يرى بضرورة التوفيق بين الأمرين، و الآخذ بأفضل ما فيها.

و لهذا أردنا أن نأخذ رأي المفكر المغربي محمد **عابد الجابري** 1936، نموذجا لرصد أشكال هذا الحضور، ومن نصوص **الجابري** يمكن أن نلقي نظرة على صورة **الأخر** في الوعي العربي.

وما دفعنا لمعالجة هذا الموضوع هي رغبتنا في دراسة فلسفة المفكر العربي محمد عابد **الجابري** بعمق بعدما تناولنها في تخصصنا بطريقة مختصرة ، و أيضا لما يميز فكره من

(01) محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات و نقدها، (المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1998، ط2) ص 322

تفتح على **الأخر** دون الذوبان في ثقافته ، بل إرادة المحافضة على الهوية العربية لفكرنا و ثقافتنا هي ما دفع الجابري إلى هذا التفتح.

فالمشروع النهضوي الجابري كله جاء في شكل مناظرة مع الأخر، و أحيانا نزاع حاد معه من أجل إفتكاك الإخلاف .. و كل هذا سيكون مدار بحثنا .

لقد جاء المشروع الجابري الفكري، من أجل تجاوز الأطروحات الإيديولوجية و الماركسية التي هيمنت على الفكر العربي إبان المرحلة الاستعمارية ، ولهذا يحمل معه هذا المشروع صورة مغايرة للأخر/الغربي ...كما أن الفكر العربي يعاني من انفصام في الهوية ، بسبب هذه الصورة المزدوجة التي يظهر بها الأخر ، و لهذا جاء مشروع الجابري لمعالجة هذا الإنفصام .

و الإشكالية التي أردنا معالجتها هنا، هي : إذا كان حضور الأخر في الفكر العربي المعاصر ظاهرة حتمية فكيف يتعامل هذا المفكر مع صورة الأخر .؟ وما هي النتائج التي تعكسها طريقة التعامل حسب رأي الجابري .؟

هل نجح الفكر الجابري في تجاوز الصورة السلبية التي تركتها التجربة الإمبريالية في الفكر العربي منذ نهضته.؟

ما هي مظاهر الازدواجية التي تطبع صورة الأخر في الفكر الغربي : بين كونه مصدرا للحضارة و التقدم و التكنولوجيا / و مصدر للحركة الاستعمارية و المظاهر الإمبريالية .؟

وللإجابة على هذه الإشكالية التاريخية قسمنا بحثنا إلى ثلاث فصول هي :

الفصل الأول: و الذي يحمل عنوان : جدل **الأنا** و **الأخر** و أهمية البين ذاتية في الفكر: و هو في أغلبه فصل نظري يعالج مشكلة الأخر في الفلسفة على المستوى الأنطولوجي،و

النفسي و الثقافي و التاريخي و حضور هذه المستويات في الفكر العربي المعاصر عند الجابري .

الفصل الثاني : لقد إخترنا لهذا الفصل عنوان : العقل الغربي و خطابه : و قد عرضنا فيه عرضا تطبيقيا لأشكال حضور الأخر في نصوص الجابري على كل الأصعدة، مقارنة بمفكرين عرب أخرين من أمثال : إدوارد سعيد حسن حنفي و غيرهما .

الفصل الثالث: الذي وضعنا له عنوان : أفاق النقد الإيديولوجي و الإبستيمولوجي لخطاب الغيرية في الفكر العربي المعاصر : وهو فصل نقدي تركيبي ، يحاول الكشف عن طرحات التي وقع فيها الخطاب العربي المعاصر في تشكيله بصورة الاخر ، مقارنة بمفكرين عرب أمثال : محمد وقيدي ، مطاع الصفدي ، سعيد الصافي ، و غيرهم .

وقد إتبعنا معالجة هذه الإشكاليات التاريخية المنهج التحليل ، النقدي حيث حللنا الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي إنطلاقا من رؤية الفكر العربي المعاصر ، و الرؤية الجابرية على وجه الخصوص .

و توصلنا في أخر البحث إلى عدة نتائج تتمثل في :

* إن مناقشة الفكر محمذ عابد الجابري من حيث المرجعية المنهجية ، و من حيث مفهوم الإطار التاريخي للحداثة و لما بعد الحداثة ، و منهج التعامل معها ، مكنتنا من القول أن الأليات المنهجية في فكره هي أليات متأثرة بمنطقات النهضة الأوروبية و بالواقع الغربي بذالك نجد الأخر في فكر محمذ عابد الجابري حاضر و غائب ، لكنه إستطاعا أن يتكيف و يتعايش مع هذه الثنائية بإنسياب كبير إلى درجة بدا فيها في غاية التصادم أو تنافر

- إن الثنائيات الفكرية التي تبلور خطاب الجابري في الفكر العربي المعاصر : الأصالة/ المعاصرة ..التقليد / الحداثة..التراث/ العصر .. ما تزال مهيمنة على آليات إنتاج

الأفكار و التصورات و المنضمات الفكرية العامة في الثقافة العربية المعاصرة ، و لم تتمكن من تجاوزها و من بناء بدائلها مبدعا و القدرة على رفد الفكر العربي بمنطق جديد قادر على مواجهة معضلاتنا التاريخية بأساليب البحث العلمي الموضوعي و التاريخي بل الأدهى و الأغرب من كل ذلك و هو نمط العودة العنيفة إلى منطقة تقليد ، حيث تنتعش اللغة العنيفة و يصبح التقليد سيد الحاضر الفكري

- لم يتمكن الفكر العربي المعاصر من ابتكار الوسائل التي تجنبه ، تقليد النماذج الفكرية الغربية التقليد الموروث في أشكاله المختلف و نحن على بينة من إستعيان مكاسب العصر الفكرية تتضمن تجاوز التقليد بحكم البنية الفكرية الناظمة لهذه المكاسب لكننا مطالبون بعدم الاكتفاء بهذا أو التوقف عنده ذلك أن تحصيل المكاسب الفكر المعاصر يقتضي منا مواجهة معضلاتنا الكبرى ، و هو الأمر الذي يضفي على منجزاتنا الفكرية طابع إبداع المواكب لمتغيرات و متطلبات الحاضر .

• لقد ترك محمد عابد الجابري الباب مفتوح للاجتهاد في إطار الركائز الأساسية للإسلام، بمفهوم أكثر انفتاحا على حضارات العالم . عندما بين عقم الاستيراد من المغرب، و بخاصة:

– كما يقول الجابري – أننا نأتي في التوقيت الخطأ حين يتجاوز الغرب أطروحته، كما قال بكل وضوح: أن الامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية و هي ثقافتنا القومية هو امتلاء الهوية، و بهوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى و بخاصة المهيمنة منها ، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للإستيلاب و الاختراق .[1]

---

[01] **محمد عابد الجابري،** نحو **مشروع حضوي** عربي، **(بحوث و مناقشات الندوة الفكرية** التي **نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،** بيروت، **ديسمبر 2001)، ص 389.**

• إن مجموع الآراء و المواقف التي جاء بها محمد عابد الجابري حول **الأخر** ، في الفكر العربي المعاصر، تتضمن جلها جهدا تركيبا في موضوع التجدد الحضاري، و هي تعكس بشكل أو بآخر بعض خلاصات تجربة النظرية في مجال تأمل واقع الفكر العربي و إشكالاته .

• **إن** الحداثة الغربية فقدت طابعها الإنساني داخل نظمها و داخل أطرها الاجتماعي و السياسية و الاقتصادية و المعيارية و الدينية ، وغير ذلك من الاطر و النظم ناهيك عن فقدانها الكلي لذلك الطابع في تعامله ا و مثقفتها للأخر ، أو الغير، فأصبحت هدفا للنقد في الغرب نفسه، و بذلك دشن فيها عهد ما بعد الحداثة دعوت إلى رفعها ،والى البحث عن بديل حضاري لها،فكيف يمكن لنا نحن أن نقيم مشروعنا النهضوي العربي الحداثي على ضوء نكسات ونكبات الحداثة الغيرية وما بعدها.؟[*]

• إن إدراك طبيعة التحولات الاقتصادية والسياسية والفلسفية في العالم الغربي الحديث يعني التعامل بجدية مع مجمل تاريخ الفكر الغربي من المراكسيين وما بعد المراكسيين إلى الرأسماليين و العولمة و تجلياتها الأخيرة ، و قد يحاج البعض بأن التاريخ الغرب، و بالأخص الأوروبي /الأمريكي، شهد تحولات رئيسية في رؤيته للعالم و أخرها للعولمة، و التزال الإشكالية الناتجة عن الحادثة تعجز الفكر العربي الإسلامي عن التقدم، و تبدو العولمة عند أغلب المفكرين في العالم العربي الإسلامي بداء من المنادين بالتغيير الجذري إلى المحافظين، ظاهرة محتومة . و الصحيح بمعنى من المعاني أن مصير العالم العربي الإسلامي متداخل أشد التداخل مع الرأسمالية الغربية المنتصرة بسبب الطفرات التاريخية و السياسية و الفكرية في الغرب الحديث، و مع ذلك تبقى أسئلة عديدة تنتظر الإجابة : ماذا تعني العولمة في سياق عالم

(*) **حمودة سعيدي، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، بعنوان: الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، حدوده و آفاقه، السنة الجامعية 2003/2002، ص 19.**

ما بعد الحديث و في سياق الرأسمالية المهيمنة و العدوانية .؟ كيف يمكن الحفاظ على الملامح الأساسية للهوية العربية الإسلامية خلصة أن هذه الملامح قد تم الإعراب عنها في مرحلة ما قبل العولمة ؟

كانت هذه أهم النتائج التي توصلت إليها، لكن ذلك لم يكن خاليا من عوائق كثيرة، منها ما هو ذاتي، و منها ماهو موضوعي ، فالذاتي لا أحبذ ذكره و أتركه لمن شاطرني نفس المحن، أما الصعوبات الموضوعية التي واجهتها هي صعوبات حول كثرة المراجع و لمصادر باللغة العربية و تعددها، لكن عدم تناولها لهذا الموضوع بصفة مباشرة، مما تطلب مني دراستها و فحصها بدقة ووضوح لمعالجة الإشكالية المطروحة كعنوان لهذه الرسالة، و أيضا

عمليات الترجمة من الإنجليزية و الفرنسية إلى العربية، التي تطلب مني جهدا كبير و أخذة وقتا طويلا، لكن كل ذلك لا يضاهي تلك الجهود المحمودة التي أمدني بها أستاذي المشرف حمودة سعيدي .

فبفضل الله تعالى، و بفضل توجيهات أستاذي حمودة سعيدي، و بفضل مساهمات كل أفراد عائلتي إستطعت أن أنجز هذا العمل المتواضع الذي أمل ان يساهم في سد بعض الفراغ الذي تعاني منه المكتبة الجزائرية في هذا التخصص .

و قد حاولت قدر الإمكان في هذا البحث المتواضع الإبتعاد عن المنهج الذاتي، إيمانا مني أن كل بحث مهما كانت إجابياته لا يخلو من نقائص، سأسعى مستقبلا إلى تجاوزها.

و الله وحده يقول الحق، وهو يهدي السبيل

والله الأمر من قبل و من بعد

الفصل الأول

الفصل الأول : جـدل "الأنـا" و "الآخر" و أهميـة البينـ ـذاتية في الفكر

المبحث الأول: الوضـــع الأنطولوجي "للآخر" تشخيص فيمينولوجي للبينذاتية، من الأسطورة إلى فلسفة التاريخ و الحضارة.

1. الآخر في تعريف الواقع الإنساني:

إن إشكالية **الآخر** (l'autruie) ليست فرضية للبحث الفلسفي، و لا يمكنها أن تكون حقلا معينا للدراسات الإنسانية، بل أن **الآخر** هو قبل كل شيء واقع أنطولوجي مفروض على الإنسان، فكل من يقول "أنا" يقول "الآخر"، أي كل من يختلف عن هذه «**الأنا**» و بتعبير آخر هو (اللاأنا)، لهذا نجد صورة «**الآخر**» تخترق كل تاريخ الفكر البشري منذ ظهوره، مهما كانت طبيعة هذا الفكر، أسطورية أو دينية أو فلسفية.

ففي الميثولوجيا الإغريقية نجد أسطورة (**نرسيس)*** تكشف لنا أن **الآخر** هو الصورة التي تبحث فيها «**الأنا**» عن نفسها، ليس فقط كموضوع عشق و هيام، بل كذلك كمعلم "للأنا" من أجل بناء ذاتها و إعادة الثقة بها، إن «**الآخر**» يمثل دوما هاجس «**الأنا**»، فهو المختلف الذي تسعى نحوه **الأنا** للاستحواذ عليه و نفيه، "**فالآخر**" هو الطرف المركزي في لعبة المرايا التي استهوت **نرسيـن** إلى أن أودت بـه، **فالآخر** إذن بقـدر ما يكون موضوع حب، يكون أصلا للسقوط.

و إذا ذهبنا مع بعض التأويلات الحديثة للنصوص الدينية، نجد أن قصة السقوط التي تتكرر، عبر كل الكتب السماوية تصور أن **حواء** هي سبب سقوط **آدم** من جنة عدن إلى العالم الأرضي ليبدأ التاريخ الإنساني باعتباره تاريخ الشقاء و التفكير عن الذنب، و بالتالي

***نرسيـس هو بطل الأسطورة اليونانية الشهيرة بجمـالـه و سـامتـه إلى حـد جعـله يعشق ذاته و يهيـم بـها و حينـما رأى صـورتـه في البئـر و أراد تقبيلـها سقـط في البـئر.**

تكون حواء موضوع حب "للأنا"، و هي «**الآخر**»، أو "المختلف" كما تتمثله النصوص الدينية.

فحتى إن كانت **الأنا** هي الأصل و نقطة بدأ الفكر، باعتبارها «**الأنا**» المفكرة، كما يقول **ديكارت** (**_René DESCRTES_ = 1596-1650**)، نجد أن «**الآخر**» يقف دائما أمام هذه الأنا، و يتعرض حريتها، فهو موضوعها، و موضوع حبها و هاجسها الوحيد، بل شرط تعرفها على ذاتها، لأنه سلبها الأول. إن «**الآخر**» هو المرجع الأصلي "للأنا" المفكرة لأنه رجعها و صداها، "فالأنا" تلقي بأضوائها (الفكر) على «**الآخر**» **و في اعتراض** «**الآخر**» على هذه الأضواء تنشئ الظلال الخفية للمعرفة، و هنا تبدأ كل أسئلة الفلسفة: هل المعرفة مجرد ظل للحقيقة كما تساءل **أفلاطون** (**AFLATON = 427-347**)، و هل «**الآخر**» شرط ظهور «**الأنا**» أم بالعكس لا وجود لأحدهما بدون **الآخر** و بالتالي يكون كل واقع هو واقع جدلي، و كل وجود إنسان هو وجود بينذاتي (*intersubjective*)[01].

إن هذا الوضع الأنطولوجي **للآخر**، باعتباره تشخيصا للواقع تشخيصا جدليا/بينذاتيا هو ما جعل مشكلة **الآخر** ترتبط ارتباطا جوهريا بتاريخ الفكر الفلسفي و الديني: فالخطاب العلمي لم يبدأ في اليونان إلا مع تجديل الوجود الذي قام به أفلاطون حينما أقر اللاوجود (الفراغ)، و خلص الوجود من خطاب الواحدية **البارميندي**[*] الذي يمتنع معه قيام أي خطاب.

---

[01]***CF : Emamanuel Levinas, <u>le temps et l’autre.</u> (Paris 1989)***

[*] **نسبة إلى بارمنيدس**

فالآخر هو قوة السلب التي تحرك الصيرورة في الوجود، و تمكن الفكر من إقامة كل خطاب حول الوجود، و بالتالي تحريك عجلة التاريخ، مثلما أن قصة السقوط التي تدور حول فكرة **الآخر** هي بدأ التاريخ في منظور الخطاب الديني.

إن وجود الأنا **المفكرة** إذن يفترض وجود **الآخر**، لأن **الأنا** في النهاية ليست إلا هذا الأفق المنفتح على **الآخر**، و لنقل كما قال **"هوسرل"** ***(1938-1859 = E. HUSSERL).*** "أن هناك تضايقا و محايثة بين الأنا ة الآخر أي القصدية بمعناها الفولوجي"[01]، و هذا ما يجعل الشعور الإنساني عبارة عن حوار *(Dialogue)* داخلي أو ثرثرة صامتة كما يقول **"هيدغر"** ***(1976-1889 = Martin Heidgger)***[02]**.**

فالوجود الإنساني إذن هو وجود مع الآخر، بل وجود لأجـــل **الآخر** كما يقول **سارتر** ***(1980-1905 = Jeaun paul sartre)***[03]، و بمجرد ما يوجد الإنسان في المجتمع يقف **الآخر** من خلفه،يلقي بثقل حضوره على ساحة شعوره و يبدأ بملء هذه الساحة بظلاله حتى تكاد تتلاشى دائرة الضوء التي تلمح من الأنا، و لعل هذا ما جعل سارتر يقول أن "**الآخر** هو الجحيم".

إننا إذن بقدر ما نمد يدينا إلى **الآخر** من أجل بناء ذاتنا و التخلص من عزلتنا القاتلة نفقد ذواتنا في هذا **الآخر**، و هكذا عبثنا نحاول استرجاعها، لنقع فريسة للعزلة مرة أخرى و هكذا دواليك.

فالواقع الإنساني إذن هو واقع بينذاتي لا وجود فيه للعزلة الأصلية أو **الأنا** وحـــودية **(***le solipsisme***)** مادام الإنسان كئن اجتماعي بالطبع.

[01]Emand Husselv, <u>Méditation cartisienne,</u> (Paris, Gallimard)

(02)Martin Heidegger, l'être et le néant, (Traduit de l'allemand par A.de wachlhens et R.Bochm, ed Gallimard, Paris, France, 1964)
(03)JP, Sartre, l'autre et le néant, (Paris, Gallimard, 1953), P83.

فالآخر إذن هو الذي يمنح للأنا وجودها الأنطـــولوجي، و «**الأنا**» بمعزل عن واقعـها البينذاتي ليست إلا منطقة من العدم أو القلق الكاشف عن العدم كما يقول **هيدغر.** ***(Martin Heidgger = 1889-1976)***[1].

إن كل انفصال لأنا عن آخرها يتركها في حالة من العجز و القلق، و العدم مما يجعلنا نتساءل عم مدى أصلانية هذا الوجود مع **الآخر**، بل عن مصدر هذه الأصلانية الجذرية.

تتفق معظم معطيات التحليل النفسي، على أن "**الأنا**" ليس معطى أوليا بل يتتشكل بعديا و كما توصل المحلل النفسي الفرنسي **جاك لاكان،** فإنه يتشكل في مرحلة ما بين الشهر السادس و الثامن عشر من حياة الطفل تسمى "بمرحلة المرآة"، إذ يسبق الطفل الذي لا يزال في حالة عجز و فقدان للتآزر الحركي بشكل خيالي إستعاب وحدته الجسدية، و السيطرة عليها، يقوم هذا التوحيد الخيالي على التماهي بصورة الشبيه (أي الآخر) باعتباره شكلا كليا، و "يتوضح هذا التوحيد و يتجسد من خلال التجربة المحسوسة التي يدرك الطفل من خلالها صورته الذاتية في المرآة"[02].

هكذا يشكل "الأنا" دائما على ضوء تجربة «**الآخر**» أو صورة «**الآخر**»، و هذا ما يجعل من صورة «**الآخر**» مشهدا يبتدأ «**الأنا**» عل أساسه استقبال التجارب اللاحقة و بناء ذاته بها أي تمثل الطفل للقواعد و الأوامر الإجتماعية، لتصبح هذه الأوامر فيما بعد تشكل

سلطة لا شعورية أي الضمير الجمعي الذي سيوجه كل سلوكيات «**الأنا**» و يستنزف حريته بشكل منظم.

[1] *M. Heidegger,qu'est-ce que la métaphysique ?Question . (paris, Gallimard,1968),P73*

[2] **جان لابلانش و.ج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي ،(ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للنشر،ط ، بيروت1985) ص 468.**

أما الحضور اللاشعوري **للآخر** في الأفراد أو دور **الآخر** في تشكيل اللاوعي، فقد أثبتته الكثير من البحوث الأنثربولوجية، لذا كانت معظم بحوث "**كلود لفي ستروس**" مثلا تدور حول ما تلعبه نظم القرابة و الانتماء القبلي في تشكيل وعي الأفراد بطريقة لا شعورية، و قد انتهى إلى أن هناك بنى لاشعورية قبلية أشبه بالمقولات الكانطية ينمو عل أساسها الوعي الإنســـاني، و لكن هذه البنى ليست فطريـــة أو متعاليـــة كــما يرى **كانط** ***(1724-1804 = Emmanuel KANT)*** و إنما هي بنى واقعية جاءت نتيجة تجارب العيش معا، أي نتيجة الواقع الجدلي للبينذاتية، الذي يشكل وحده شرط ظهور الوعي الفردي[01].

إن تشكل الهوية، إذن لن يكون إلا في حوار و علاقة جدلية مع **الآخر**، سواء كانت الهوية بمعناها الأنطولوجي أو النفسي أو الثقافي، و من يطرح خطاب الهوية يطرح آخره كشرط محايث لرسم تخوم هذه الهوية، فإذا كان **الآخر** هو الجار أو فرد من أسرته فإن الهوية تتحد بدائرة الانتماء العائلي و إذا كان **الآخر** فرد من قبيلة أخرى تتحدد الهوية بالقبيلة و هكذا يتهوى الإنسان داخل دوائر انتماء متداخلة تتسع و تضيق حسب موقع **«الآخر»**.

من هذا المنظور نجد أن ما يرسم تخوم الهوية هو نوعية الاختلاف، فمهما كان الواقع البينذاتي يفرض وحدته على " الأنا"، فإن ما لا يمكن "لأنا" أن تتخلى عنه أو تختزله هو اختلافها عن **الآخر**، فالاختلاف هو الأساس الأنطولوجي للغيرية.

[(1)] **كلود ليفي ستروس، الأناسة البنيانية ، (ترجمة : حسن قبسي، المركز الثقافي العربي، بيروت)ص ص 85،128**

لذلك يكون الهاجس الأكبر "للأنا" هو كيفية تواصلها مع الأخر دون أن تفقد اختلافها الأنطولوجي، و هذا الجدل البينذاتي يفرض نفسه على كل تحديد للواقع الإنساني.

و لهذا فحينما يكون الاختلاف على مستوى الثقافات تطرح مسألة التثاقف ***(L'aculturation)*** الذي يعني هو كل تفاعل يحدث بين ثقافتين، حيث تنصهر عناصرهما في بوتقة واحدة دون أن يفقد أحد الطرفين هويته، فالتثاقف هو السمة الرئيسية لكل الثقافات و الحضارات، لأن التاريخ العالمي برمته هو تاريخ التواصل بين الثقافـــــات، حتى في الحروب ذات الجذور السياسية.

و إذا كان التاريخ العالمي، هو تاريخ التثاقف بين الحضارات المختلفة، أي تفكير الاختلاف باعتباره المحرك الأنطولوجي للتاريخ الإنساني، فإن كل محاولة مسبقة لرسم مسار هذا التاريخ و التنبؤ بمصيره، هي في جوهرها محاولة إيديولوجية تهدف إلى نفي الإختلاف عن الآخر، بدل إثبات «**الأنا**» لاختلافها، لأن التاريخ كما يقول "**دلتاي**" ***-1911)***

WilhelmDilthhey = 1833) هو الأفق المفتوح على كل الإمكانات، و كل فلسفة لهذا التاريخ، أي فلسفة الحضارة هي خطاب تمركزي " للأنا" حول "الآخر".[01]

إن فلسفة التاريخ إذن في جوهرها، هي خطاب «**الأنا**» حول «**الآخر**»، أي خطاب الغيرية.

---

[01] لجنة من العلماء و الأكادميين السوفيات بإشراف روزنيتل و ي.بودين،الموضوعة الفلسفية، (ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان،ط2، مادة اللاهوت)

2. خطاب الغيرية في فلسفة التاريخ و الحضارة:

لا شك أن كل فيلسوف، لديه تصور معين لمسار التاريخ و الحضارة و هو تصور مرتبط بنظريتنا، سواء كان هذا التصور ديني (الآخرة) أو فلسفي (نهاية التاريخ).

و قد بدأ خطاب نهاية التاريخ في الحقيقة مع أفلاطون الذي يرى أن الحقيقة هي تنكر للأصـل (العالم المعقول) و بالتالي التاريخ هو عودة الإنسان إلى هذا العالم عن طريق تحقيق الجمهورية المثالية، كما أن التصور المسيحي للتاريخ و الذي نظر له **القديس أو غسطين** لا يختلف عنه في شيء إلا إذا استبدل "مدينة الله" بالجمهورية المثالية و التصور الإسلامي كذلك هو **الآخر** تصور أفلاطوني لأنه يمثل التصور الجلي للتاريخ:

أ- مرحلة الكمال: و هي حالة الطبيعة أو العالم المعقول أو جنة عدن... حيث ينعدم كل سلب يحرك التاريخ.

ب- مرحلة النقص: حيث حدث خلل لهذا النظام بموجب خطيئة أنزلت الإنسان إلى العالم الأرضي و بالتالي بداية التاريخ.

ج- مرحلة العودة إلى الكمال: و هو التاريخ البشري باعتباره يمثل حركة التقدم و التطور نحو الكمال الأصلي و إلغاء النقص.

و داخل هذا التصور الجدلي للتاريخ تتحدد علاقة "الأنا" "بالآخر"، باعتبار أن «**الآخر**» هو دائما النقيض أو السلب بسبب النقص و الشر و السقوط و هو دائما من سكان المدن الناقصة في مقابل المدينة المثالية، أو مدينة الله، و بهذا يكون شرط العودة إلى الكمال هو محاربة هذه المدن و إلغاء «**الآخر**» من أجل القضاء على النقص و الشر في العالم.

إن إلغاء «**الآخر**» بمحو اختلافه هو النتيجة الحتمية لكل تصور ديني أو ميتافيزيقي حو التاريخ(01)، فكل خطاب للغيرية في فلسفة التاريخ و الحضارة لا يأخذ في حسبانه "حق" الإختلاف الأنطولوجي يسقط في نوعية من "المانوية الثقافية" لأنه يقسم العالم إلى عالم النور/عالم الظلام.. علم الخير/عالم الشر.. دار السلم/ دار الحرب.. إلخ.

إن خطاب الغيرية، أو صورة **الآخر**، في مخيال "الأنا" في فلسفة التاريخ يصبح من هذا المنظور هو المعيار النقدي للحكم على مدى التمركز الذاتي (المركزية). و الحق أن الميتافيزيقا الغربية من **أفلاطون** إلى **هيجل** هي كلها خطاب المركزية الأوروبية، كما يقول "**سمير أمين**" لأنها تصور العالم باعتباره مركزا و أطرافا حيث **الآخر** يمثل سكان

الأطراف (غير الأوروبيين) الذي يتوجب عليه التبعية الثقافية و الإقتصادية و السياسية، أي قبول الإستعمار، و في النهاية نجد أن التشريح الإستمولوجي لصورة **الآخر** في ذلك الخطاب، يكشف عن النزعة الإمبريالية التي يظهرها منتج هذا الخطاب و إذا ذهبنا مع أطروحة **إدوارد سعيد:** "الثقافة و الإمبريالية" نكشف أن المشروع الثقافي للغرب برمته يقوم على إلغاء **الآخر** و أن **الآخر** هو دائما موضوع امتلاك و استعباد، ويقوم مقام العبد في جدلية **هيجل.**[02]

و إذا كانت حركة الحداثة الغربية بمجملها تقوم على هذا التصور السلبي "للآخر"، و تكشف عن بنية لا شعورية إمبريالية، و نسق إيديولوجي متمركز، فإن اكتمال الحداثة الميتافيزيقي مع هذا النسق **الهيجلي،** قد انتهى بهذا النسق إلى انحلاله المحتوم،...

---

[01] **عبد الله ابراهيم، المركزية الأوروبية، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995)، ص63.**

[02] **إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية، (ترجمة: كمال أبو ديب، دار القلم، بيروت، 1997)**

فقد ظهر من منعطف **هيجل** نفسه حركة مناهضة للميتافيزيقا الغربية، و المركزية الأوروبية، بدأت مع أساتذة الشك الثلاثة **"ماركس" و "نتشه" و "فرويد"**[*]، الذين ففكوا هذه الصورة التي كونها الغرب عن نفسه و عن **الآخر** و كشفوا النزعة الإمبريالية التي تخترق الوعي و اللاوعي الأوروبيين.

و لهذا نجد هذا الثلاثي شكل إحدى المرجعيات الفلسفية لحركة "ما بعد الحداثة"، و أعني الجيل "**النتشوي**" و "**الهيدغري**" من الفلاسفة الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الثانية بخطاب فلسفي جديد، خطاب ثوري و مناهض لكل مركزية غربية تحاول اختزال التاريخ العالمي إلى

تاريخ الغرب، لذلك يحاول هؤلاء المفكرين من أمثال **ميشال فوكو و جاك ديريدا** تفكيك مقولة الغرب نفسها للكشف عن أنها تقوم على زعم مفاده أن هناك تواصل أنطولوجي و تاريخي خفي بين "المعجزة الأثينية" في اليونان و بين "النهضة الأوروبية الحديثة"، بل و بين ظهور التقنية المعاصرة و الحضارة و التكنولوجية الحالية، و هذه بدورها تقوم على مقولة التقدم و التواصل في التاريخ، لهذا يصل **فوكو** بأبحاثه، إلى أنه لا وجود لمثل هذا التقدم و التواصل، لكن كل ما هنالك هو خطاب إيديولوجي حول التقدم و التواصل، أما التاريخ فهو تاريخ القطائع (**باشلار**) و الإنفصالات التاريخية، و الإنهيارات الهائلة التي تجرع الغرب مرارتها مع تجارب المرض الجنون و الجنس و الطاعون.(01)

هذا عن صورة **الآخر** في الفكر الغربي، فماذا عن صورة **الآخر** في الفكر العربي..؟، فإذا كانت صورة **الآخر** في الفلسفة الغربية قد اكتمل إطارها الميتافيزيقي مع **هيجل** ثم أخذت بالإنهيار، فإن صورة **الآخر** في الفكر العربي لم تكتمل بعد...

(*)تدعى الماركسية لنفسها أ ا حركة مناهضة الإمبريالية الغربية و أ ا تنفتح على الأخر انفتاحا عالميا (البروليتاريا العالمية) و لكن هناك من أثبت العكس كما تجلى في **موقف ماركس من استعمار الجزائر حيث برر الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1882.**

(1) ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، (ترجمة: **مطاع ألصفدي، مركز الإنماء القومي،** بيروت **،1998) ،ص 66.**

و لم تتضح وضوحا نهائيا و لهذا نبدأ بإلقاء نظرة على تاريخ تشكلها في الخيال العربي المعاصر، و الظروف و الملابسات التي رافقت تشكلها قبل أن نأخذ نموذج **الجابري** الذي اخترناه نموذجا لدراستنا .

المبحث الثانى : خطاب الغيرية فى الفكر العربى المعاصر :

الازدواجية الأصلية و مفارقات الوعى البائس :

يتفق جل مؤرخي النهضة العربية على أن نقطة بدئها تحددت بالحملة النابوليونية على ممصر سنة 1798، ومع أن اصطدام العالم العربي بالغرب المسيحي يعود إلى مرحلة أقدم بكثير هي مرحلة الحروب الصليبية، فإن الصدمة النابليونية، تشكل المنعطف الحاسم في تاريخ

الصراع شرق/غرب لأنها أيقظت العرب سباتهم الحضاري الذي دام قرونا طويلة، فالوعي العربي لم يستيقظ إلا تحت صدمة الانبهار بـالأخر المتفوق حضاريا و عسكريا فقد أرفقا نابليون في حملته على مصر مع ألاف الجنود ، جيش أخر من العلماء في كل التخصصات لدراسة كل ما يتعلق بالشرق الذي لم يكن الغرب يملك عنه إلا ما روته قصص ألف ليلة وليلة لهذا انتهت هذه الحملة العلمية بموسوعة ضخمة تسمى "وصف مصر" .

فمنذ البدء، قدم الغرب نفسه للشرق باعتباره "الأخر المزدوج" : فهو من جهة المبشر بالعلوم الحديثة و الحضارة و التطور التكنولوجي و العسكري و حامل راية الديمقراطية و الحرية و المساواة أي **الآخر** موضوع اقتداء و تقليد، باعتبار أن مغلوب مولع بتقليد الغالب،....

و من جهة أخرى، فهو المستعمر الصليبي، و مغتصب الأرض العربية، و حامل سيف الإمبريالية و الذي يهدد الذات العربية في حياتها قبل كيانها الثقافي، أي الخطر الذي يجب دفعه بأي ثمن.

إن هذا الواقع المزدوج الذي طبع صورة **الآخر** أمام الفكر العربي منذ البدء، أدى في النهاية إلى إثارة مشاعر متناقضة اتجاهه، و مشاعر إيجابية و أخرى سلبية، و مذاك، و طوال مدة الاحتكاك الحضاري مع **الآخر** الأوروبي، نجد الواقع يعني هذين النوعين من المشاعر،

و يعيد إنتاجهما في كل مرة، مع الدفع بالتناقض إلى أقصى نقطة من التمزق و التباعد، أي اتجاه الفكر العربي نحو إتباع الوعي الشقي أو البائس بلغة **هيجل.**

فالموقف السلبي من **الآخر**، نجده يواجه عدوانية بعدوانية مضادة، و التعصب بالتعصب و التطرف بمثله، و هي السلفية كمركزية أوروبية مضادة "السلفية في طبيعتها المختلفة: قومية، إسلامية، أو شوفينية ضيقة[01] إنها كل الدعوة للتوقع حول الهوية التراثية كآلية نكوصية في مواجهة الآخر.

أما الموقف الإيجابي من الآخر، فهو موقف الطليعة الليبرالية التي حاولت أن تأخذ من "الآخر" العربي وجهه الحضاري و العقلاني، مع محاربة الوجه الامبريالي، و في مرحلة لاحقة محاولة الكشف عن البنية اللاشعورية للغرب و تفكيك خطابه المركزي، أي الانتقال من الموقف الإيديولوجي من «**الآخر**» الذي فرضته ظروف الاستعمار و الحاجة إلى الدفاع عن الهوية و التحرر السياسي في مرحلة معينة إلى الموقف الإبستيمولوجي الذي يحاول فهم «**الآخر**» فهما علميا بعيدا عن إدانته، و في هذا الموقف يحاول **محمد عابد الجابري** أن يتموقع إلى جانب نخبة شهيرة من المفكرين العرب[*].

---

[01] سمير أمين، **التمركز الأوروبي نحو نظرية للثقافة**، مرجع سابق، ص 143، ص153.

[*] **يمكننا أن نرسم ملامح هذا الانتقال من الموقف الابتيمولوجي، و الذي عرفه الفكر العربي خاصة في الآونة الأخيرة بعد استكمال الاستقلال السياسي، كخطوة أولى في الاستقلال الفكري و الثقافي و ذلك في العديد من الأعمال و المشاريع الفكرية سنذكر أهمها:**

- سمير أمين، **التمركز الأوروبي**، (نحو نظرية الثقافة)، مرجع سبق ذكره.
- **حسن حنفي، مقدمة في الاستغراب، (المؤسسة الجامعة للنشر،ط2، بيروت،1991.)**
- **إدوارد سعيد، الثقافة و الامبريالية، مرجع سبق ذكره.**
- **مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، (مركز الإ اء القومي، بيروت، 1991**

لكن رغم ما يبدو على هذه الخطوة المنهجية في احتواء **الآخر**، من نزعة علمية فإن الفكر العربي سيبقى مأخوذا بخطاب "الآخر" نفسه، لأن العقبة الإبستيمولوجية الأولى في دراسة صورة «**الآخر**» دراسة علمية تتمثل فيأن مثل هذه الدراسة ستعتمد أول ما تعتمد على معطيات العلوم الإنسانية.

و هذه الأخرى كما برهن لنا **مشيل فوكو** في "الكلمات و الأشياء" لا يمكن فصلها على الإيديولوجيا الغربية في التمركز الأوروبي[(01)] و بهذا يدخل الفكر العربي باعتماد خطاب العلوم الإنسانية لتحديد صورة **الآخر** و فهمه فهما علميا في دوامة من الإيديولوجيا المضادة، فيبقى يراوح مكانه مراوحة إيديولوجية مغلقة.

كما أن الموقف السلفي أو التراثي من **الآخر** و الذي مهما رفض **الآخر** رفضا قطعيا نهائيا، سيبقى يتعامل مع **الآخر** تجاريا و اقتصاديا. و هو في النهاية لا يجني إلا انفصاما في الشخصية و خواءا مليئا بالوعود.. إن **الآخر** لا يقف أمامنا فقط، و إنما يلقى بحضوره من خلفنا، و موقف الذات العربية أمام هذه الازدواجية الأصلية التي تطبع صورة **الآخر** لا تفتأ تنقسم كل مرة على نفسها إلى قسمين، و كل محاولة لتحديد الذات لهويتها أمام **الآخر** تتشظى مثنى مثنى إلى ما لا نهاية كمن يقف أمام مرآة منكسرة.

[(01)] ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، مرجع سابق، ص 19.

لقد أصبحت هوية العربي منذ عصر النهضة تتحدد و تضع أبعادها حسب هوية الآخر، و كما يقول **الجابري**:"فإن مفهومي" العرب و العروبة" في المرجعية النهضوية لا يتحددان من خلال الأصول اللغوية و لا العرقية و لا من خلال اجتهاد النسابين و المؤرخين... إلخ، و إنما يتحددان أولا و قبل كل شيء من خلال نوع معين من العلاقة مع أحد الأطراف التي كانت تقع في موقع آخر"...[(01)]

إنهما يستمدان كل مقوماتهما من حاضر عصر النهضة الذي يطبعه الوعي بالذات، و الوعي بالذات أنما يتبلور و يتعمق، ليتكون من خلال الدخول في علاقة اختلاف و تغاير و نزاع مع "آخر" معين، فمن هو هذا **الآخر** الذي يتحدد من خلال العلاقة معه مفهوم العرب و العروبة في فكرنا الحديث و المعاصر؟ إنه الأتراك أولا ثم الأوروبيين ثانيا، و إذا شئنا الدقة قلنا: إنه الأتراك و أوروبا في المشرق العربي، و النصارى بمعنى الأوروبيين وحدهم في المغرب العربي.

و إذا كانت هوية الفكر العربي قد تحددت، منذ البدء، بعلاقته مع الآخر، فإننا نراهن في هذا البحث على أن **الآخر** أو العلاقة مع **الآخر** هي الهاجس الكبير و التحدي الأكبر للفكر العربي، إن لم نقل أن الخيط الناظم لكل المسائل و القضايا التي تطرق عبر تاريخه لحد الآن.

فالمسائل الرئيسية للفكر العربي مثل التنمية، و نقل التقنية و الانفتاح الحضاري و الديمقراطي... كلها تلتقي في خيط واحد هو علاقة الذات العربية بالآخر، و لهذا سنحاول الإمساك بتلاعيب ذلك الخطاب العربي في مشكلة الهوية و الآخر.

[01] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر العربي المعاصر، (المركز الثقافي العربي،ط2، بيروت، 1992) ص 24.

إن الهوية بما هي رجع أو صدى لصدمة **الأخر** في وعي الذات العربية، ليست معطى أوليا في الفكر العربي بل هي إنشاء وتكوين، إنها خطاب ينسجه هذا الفكر عن نفسه و بالتالي عن "أخره" لهذا يختلف هذا الخطاب من تيار فكري إلى أخر.

فالتيار السلفي مثلا يركز على العالم الإسلامي بالدرجة الأولى في مدارسته للهوية العربية الإسلامية، وبالتالي **الآخر** لديه صورة المسيحي الغربي الذي لا يزال محملا بالعدائية الصليبية التي ورثها من حروب القرون الوسطى، لذلك تمتد عواطف هذا التيار نحو إنتمائية المسلم غير عربي (**إيران – باكستان).**

أما التيار القومي، فيراهن على عنصر اللغة وحده في تشميل خطاب الهوية و الغيرية، وهذا ما صدقه إلى أن يشمل العربي المسيحي مثلا فيما يلغي مفهومه المسلم غير العربي أي العجم و البربر.

و هكذا بقي خطاب الهوية الغيرية في الفكر العربي في مرحلة الإيديولوجية رهين تقاطعات الفهوم و المصادق .

ولهذا نجد الجيل الجديد من المفكرين العرب يحاولون تجاوز هذا الخطاب الإيديولوجي نحو خطاب "علمي" من أجل إقامة الحوار الحضاري البناء مع كل الأخرين و يركزون على دراسة خطاب الغيرية سواء في الفكر العربي أو الفكر الغربي دراسة علمية، من أجل تجاوز مطلبات الإستشراق الكلاسيكية .

2- خطاب الهوية : إستشراق أم استغراب

لقد وصلت بعض المفكرين العرب إلى اقتناع مفاده أن صورة **الأخر** لا يمكن فصلها عن خطاب الهوية أو الفكرة عن نفسها، كما أن الهوية ليست معطى ناجزا، و إنما مشروع عملية إرادة العيش المشترك، و الحق أن مسألة الغيرية تطرح بأشد ما يكون من الإلحاح على كل واقع حضاري يقوم على هوية عناصر و أبعاد مختلفة و متداخلة كما هو الشأن في البحيرة الحضارية للبحر الأبيض المتوسط حيث تمتد على طول ضفافه، فسيفساء ثقافية، عرقية و دينية تتداخل و تتسابك في المكان و الزمان إلى درجة يمتنع معه أي خطاب حول صفاء العرق أو وحدة الأصل، دون الوقوع في التطرف و العنصرية.

ربما أنه لم يعد من الممكن فصل أي خطاب عن سياقه التاريخي و الاجتماعي و السياسي أي الأفق الذي قيل فيه أن إقامة أي حوار خلاق و إيجابي يفترض دارسة صورة الأخر في الخطابات المتعددة للهوية و الغيرية دراسة علمية و ربطها بالسياق الذي قيلت فيه، فكل نقد لصورة الأخر (خطاب الغيرية) يجب أن يأخذ بعناه الكانطي، أي البحث عن الشروط القبلية و المقولات الرئيسية التي جعلت مثل هذا الخطاب ممكنا بدل من لغة الإدانة و الاستنكار، أو سيكولوجية الإعجاب و الانبهار.

فمن هذه النظرة فقط يمكن الكلام عن أطروحات الإستشراق المضاد، أو الاستغراب بلغة **حسن حنفي**، يقول حسن حنفي :"الاستغراب هو الوجه **الأخر** المقابل بل و النقيض للإستشراق فإذا كان الإستشراق هو رؤية **الأنا (** الشرق) من خلال **الأخر** (الغرب) يهدف علم الاستغراب.

إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين **الأنا** و **الأخر** و الجدل بين مركب النقص عند **الأنا** و تركيب العظمة عند الأخر".[1]

إن الشرق و العرب خاصة لم يجدوا هويتهم قائمة خلال عصر النهضة و إنما أعادوا حياكتها بإستعاد العناصر التراثية كما أنهم لم يتمثلوا التراث العربي / الإسلامي كما هو معطى تاريخيا، و إنما استعادوا صورته عل ضوء الدراسات الاستشراقية و على ظروف الحاجة التي أملاها السياق التاريخي .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن (الغرب) لم يلق بمثل مناهجه و علومه الإستشراقية لدراسة (الشرق) لمجرد الفضول أو الترف الفكري، و لا حتى بهدف إرادة الهيمنة وحدها، وإنما الحرفة الإستشراقية تعبر أولا و قبل كل شيء عن أزمة روحية وصل إليها العقل الغربي و هي التعرف خاصة إلى ذاته و إعادة صياغته التي نزفت و حدها الحروب الداخلية و المفارقات إرادة القوة التي تخرق كل تاريخ الميتافيزيقيا الغربية، كما يعبر الإستشراق عن إمبريالية لا شعورية تمخر الوعي العربي و عقلانيته، لهذا فإنشاء خطاب عامي حول ظاهرة

الإستشراق هو أكثر من شرط ضروري لفهم **الأنا** العربية لذاتها، وبالتالي صياغة هويتها و خطاب اختلافها صياغة سليمة.

إن خطاب الهوية و الغيرية إذن لا يقتصر على لحظة الحافر فقط و إنما يمتد في الزمان بأبعاده الثلاثة..يقول الجابري:(هذا الإشكال لحضور –الماضي- في عملية التفكير في

---

(1) **حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، (المؤسسة الجماعية للنشر،ط2،بيروت،1991)،ص23.**

المستقبل هي التي نقصد بها –مستقبل الماضي- عندما نقول أن كل تفكير في المستقبل الأتي لابد أن يستعيد بصورة أو بأخرى –المستقبل الماضي- كحافز أو مواجه أو معبئ..."[01]

ولهذا فإن مشروع الجابري في فهم الآخر يدخل ضمن هذا الخطاب الإبستيمولوجي الذي يحاول التعالي على الحاجة الاديولوجية والرد على المستشرقين بخطاب مماثل بدراسة ظاهرة الإستشراق دراسة علمية أو كما يسميه: " آليات العقل الأوربي في وضع صورة العرب الإسلام في خطابه". [02]

وهي خطوة دشنها قبله إدوارد سعيد في كتابه "الإستشراق: المعرفة والسلطة" 1977، وإذا كان الكشف عن آليات العقل العربي قد تم و انتهى على يد الفكر الفرنسي ميشال فوكو **(Michel FOUCAULT – 1926-1984)** في منهجه الأركيلوجي/ البنيوي، فإن تطبيق هذا المنهج الذي يحفر تحت مفصلات معرفة السلطة للكشف عن آليات الخطاب على ظاهرة الإستشراق قد تبناه كل من إدوارد سعيد والجابري.

يقول الجابري: " إن العقل الأوربي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف على الأنا إلا من خلال الآخر ومن هنا فهو لا يستطيع التفكير في مستقبل إلا من خلال"سيناريوهات" يرسم فيه لنفسه الآخر (العد و المنتظر)" (03)

ولهطا فإن دراسة خطاب الجابري والحكم - في النهاية – على مدى عمليته وحياده المنهجي، لن يتأتى إلا برده إلى أصوله المنهجية والفكرية، و تميزات جوهرية تقوم على مبدأ الفصل الجوهري بين المعرفة/السلطة:

---

(1) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، (مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 1995) ص 89.
(2) نفس المصدر ص 182.
(3) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

1- الفصل بين المعطى التاريخي للشرق والمعطى التاريخي للغرب، حيث البنية التحتية تختلف اختلافا جوهريا، فالحداثة الغربية قامت على طفرت في علاقات الإنتاج انطلقت بموجبها أوربا من الإقتصاد الإقطاعي إلى الإقتصاد الرأس مالي بينما علاقات الإنتاج في الشرق تعتمد على نمط الخراجي (الإقطاع الآسيوي بلغة ماركس).

2- الفصل والتمييز بين الشرق كما يرى نفسه والشرق كما أبدعه المستشرقين، يعتمد

في هذا التمييز على تحليلات إدوارد سعيد عن طبيعة الإستشراق الماهوية وعن منهجه الاستحواذي الإختلافي أو الإبتعادي المشرقي لشرق لا علاقة له بالواقع الشرقي نفسه، أي يستعمل منهج إدوارد سعيد وليس الأمثلة التي يحللها، وهو المنهج الذي يرى أن الإستشراق هو نمط تصور و إدراك وليس ضربا من المعرفة أو المعاينة يخلقه إعتقاد جازم بالتضاد بين

الغرب والشرق ويفصح عن التباين بين شرق وغرب على أساس أن الشرق والغرب مفهومان جغرافيان حضاريان سياسيان بل هما مفهومان خياليان: شرقن مشرقنا، وغربا مغربنا.

3- و أخيرا التميز الجوهري الذي أقامه فوكو بين الخطاب والممارسة التي تنتجه، و هو أساس التمييزين الأوليين،إذ" لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل بل ينبغي

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ، (مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط3 ، 1995) ص 25.

تناوله كخطاب لا أصل له"[01] ، أي تعامل مع الخطاب – أي الخطاب – كنص يقرأ في أزمنة مختلفة (أي ظروف تاريخية مختلفة) وبالتالي يختلف المعنى حسب اختلاف زمن القراءة.

ولمزيد من الدقة سنفحص خطاب الهوية/ الغربية على ضوء هذه التميزات المنهجية لكي نصل إلى الحكم على رؤية الجابري الآخر، وبالتالي الحكم على عملية خطاب الجابري نفسه ومدى موضوعيته.

(2) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية،مرجع سبق ذكره، ص 178.

المبحث الثالث: الجابري وهاجس الآخر: من المنهج إلى الموقف.

1- تجليات الآخر في تحليلات الجابري: إيبستيمولوجي:

إن أول ما يواجه المباحث في خطاب الجابري حول الغيرية (صورة الآخر) هو أن الجابري لم يخصص دراسة مستقلة لإشكالية الآخر على غرار ما فعل معاصروه من المفكرين العرب أمثال **سمير أمين، وحسين حنفي و إدوارد سعيد ومطاع صفدي** وغيرهم، ومع ذلك

فإن المتمعن في تحليلات الجابري يجد أن الآخر حاضر في كل كتاباته ويتجلى هذا الحضور على مستويين:

- **على مستو ى المنهج:** أي محاولة الجابري الدائبة في توصل المناهج الفكرية الغربية والفرنسية خاصة – وذلك معطيات العلوم الإنسانية الغربية في فهم الذات العربية وتراثها وذلك من أجل تمكين الذات من عقد الصلح الثقافي مع نفسها وتراثها، أي ما فيها، وهو ما يطبع البعد التعاقبي الزمني (**Diachronique**) أي البعد التاريخي في تحليلات الجابري.

- **على مستوى الحقيقة:** أي موقف الجابري نفسه من الآخر وصورة الأخر كما تتجلى في كتابات الجابري، كما يعتبر بصراحة كذلك، وهنا يجب أن نميز بين موقفين :

●<u>الموقف الأول :</u> هو ما يفصح الجابري عنه بصراحة، من ضرورة دراسة الأخر دراسة علمية، و ذلك عبر الحفر الإبستيمولوجي في الصورة التي يشكلها الأخر عن العرب المسلمين، وذلك إنطلاقا من تحليل نصوص المستشرقين كما فعلى إدوارد سعيد، أو تحليل صورة العربي في الخطاب الإعلامي المعاصر، أو حتى من خلال الموقف و الممارسات التي يبديها الغرب، أي إيديولوجية الأخر .

● <u>أما الموقف الثاني</u> : فهو الكشف عن إيديولوجية الجابري نفسه، فمما لا شك فيه، أن كل خطاب مهما إدعى الحياد و العلمية تحكمه في النهاية مجموعة من الأليات و المصالح و النزاعات الشعورية و اللاشعورية، و هو بالتالي يعبر عن وجهة نظر الكاتب و القائل، و هذا

ما ينكره الجابري نفسه لأنه يقاضي منهجية البنيوية، و هو ما يتطلب منا الكشف الكشف عن الأطر التاريخية و السياسية و الأيديولوجية للخطاب الجابري للكشف عن «صورة الآخر» كما يتمثلها الجابري نفسه، أي دراسة الخطاب الجابري نفسه دراسة نقد أو نقد الند الذي يكشف عن البنية اللاشعورية التي ترسم صورة الأخر ليس فقط في الخطاب الجابري، و إنما في خطاب الفكر العربي المعاصر لأن الجابري لا يمكن فهمه إلا من إشكاليات عصره أو من السياق التاريخي للراهن العربي، حينها فقط يمكن الكلام عن:"تجاوز الموقف الإيديولوجي إلى الموقف الإبستيمولوجي " .

2. هوية الأخر في "نقد العقل العربي ":

يعرض الجابري مشروعه النقدي (نقد العقل العربي)في أربعة أجزاء(*) يؤرخ فيها لمسيرة العقل في الثقافة العربية(العالمة) منذ ظهور الدعوة المحمدية إلى حد الآن، وطلك بالاعتماد على منهج التحليل البنيوي الطي يستقي أصوله ومبادئه من الإبستيمولوجيا الفرنسية و الإنثروبولوجيا البنيوية وخاصة أعمال **"باشلار" و"جان بياجيه" و"كلود ريفي ستروس"** وغيرهم.

وهو يحاول بهطا المنهج أن يكشف عن آليات العقل العربي، القطائع المعرفية التي حققها والمعيقات الإبستيمولوجية التي خلقت إنسداد في حركة هذه الآليات، ليخلص إلى تحديد الحل الذي يمكن هذا المستقبل من العودة إلى الفعالية.

وهو في وصه لهذه السيرة التاريخية / الأنطولوجية، للعقل العربي لا يختلف إلا من حيث الموضوع عن تاريخ **هيجل**، (01) لرحلة العقل الغربي منذ رحلة اليونان إلى الألمان، وبالضبط إلى إن إنتهى العقل الغربي في رحلته التراجيدية إلى الفلسفة **هيجل** نفسه.

والسؤال الذي يثني بنفسه هو:

- هل ينعقد الجابري نفسه **هيجل** الفكر العربي؟

(*) **محمد عابد الجابري،** - **تكوين العقل العربي 1984**
- **بنية العقل العربي 1986**
- **العقل السياسي العربي 1990**
- **العقل الأخلاقي العربي 2001**

(*) **فريدريك هيجل، العقل في التاريخ، (ترجمة:إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة، 1983)**

إن خطاب المركزية الأوربية بل العصرنة الجرمانية في فلسفة **هيجل** هي من الأشياء التي اتفق حولها معظم دارسي **هيجل**، ونقاده، فميتافيزيقيا العقل عند **هيجل** هي التبرير الإيديولوجي الأكثر بروزا للعقل الإمبريالي الغربي، فإذا كان **هيجل** يرى أن التاريخ العالمي قد تجسد في ثلاثة أشكال متعاقبة من الوعي هي الدين والفن والفلسفة. والفلسفة هي إما يونانية و إما ابنتها الشرعية، أي الفلسفة الألمانية، فإن **الجابري** كذلك يرى أن العقل الغربي قد مر بثلاث مراحل صاحبتها ثلاث إشكاليات من المعقولية وثلاث أطر سياسية أو حكم هي على التوالي:

أ. مرحلة البيان: وهي الفترة التي تشكلت فيها علوم اللغة تحت اللغة لفهم النص القرآني والحديث النبوي، وتمتد عل طول القرن الأول والثاني للهجرة وقد نشأ خلالها نظام إبستيمي يتكون من علم القواعد والبلاغة والنحو والصرف وعلم الفلسفة والكلام وعلم الفقه والحديث. وما يجمع هذه العلوم كلها هو آلية عقلية بسيطة هي قياس الغائب على الشاهد: أي الاعتماد على العقل في فهم النقل، ولهذا يسمى الموروث "بالمعقول النقلي" [01].

ب. مرحلة العرفان: وهي الفترة التي تشكلت فيها العلوم الفيزيائية تحت الحاجة المحلة لتأويل القرآن والحديث تأويلا باطنيا، بما يخدم مصالح المعارضة الشيعية على الحكم السني، وتمد على طول القرن الثالث والرابع للهجرة، وقد نشأ خلالها نظام معرفي يتكون مع علوم التصوف و الإشراقيات والتنجيم و الكيمياء.... باستعادة الموروثة الهر مسي القديم والسابق

---

[1] **محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،مصدر سابق ، ص 134- 160.**

على الإسلام، وما يجمع بين هذه العلوم هو محاولة الدفاع عن اللامعقول بواسطة العقل، أي إقالة العقل لنفسه، ولهذا سمي هذا الموروث اللامعقول العقلي، أو موروث العقل المستقبل.[01]

ج. مرحلة البرهان: وهي الفترة التي تشكلت فيها العلوم العقلية من منطق أرسطي وفلسفة جدل، و كان ذلك تحت الحاجة الملحة لفصل العقل عن النقل، ووصلها ضمن حدود واضحة، وقد استندت في القرن الخامس للهجرة في بلاد المغرب والأندلس، وقد نشأ خلاله نظام يتكون من علوم العقل بأرسطو نفسه وسمي هذا بالموروث " المعقول العقلي"[02] .

وفي " العقل السياسي العربي " يطلعنا **الجابري** على سر آخر من أسرار هذا العقل: " و هو أن العقل البياني الذي تشكل تحت الوصاية الإيديولوجية للسلطة الحاكمة خضم الصراع السياسي " العقل العرفاني" الذي طورته الإيديولوجية الشعبية من أجل إقالة العقل السني (البيان) فالعقل العرفاني قام بنبذ و إقصاء و إنقاض العقل البياني، أي أن كلاهما يمثل **الآخر** محل الإقصاء بالنسبة له"[01] .

وإذا كان كلا من البيان والعرفان قد تشكلا في المشرق العربي أين انتهى الخطاب بالعقل إلى استقالة مع الدولة الفاطمية الشيعية وبالتالي (العرفانية)، فإن العداء السياسي بين الدولة الفاطمية في المشرق (مصر) والدولة الموحدية في الغرب (مراكش) هو ما إدى إلى ظهور العقل البرهاني في المغرب على أساس المعايرة الإيديولوجية، أي كآخر مضاد للعقل

---

[01] **المصدر نفسه، ص 262- 280.**

[02] **المصدر نفسه، ص 295- 330**

[03] **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي،مصدر سابق ، ص 228- 197.**

العرفاني، وهذا تكتمل العقلانية العربية مع **ابن رشد** و **ابن حزم الأندلسي** وموسى **ابن ميمون**..[01]

في النهاية نصل إلى نتيجة مفادها أن هذا التلازم البنيوي بين النظام المعرفي (الإبستيمي) والنظام السياسي (الدولة) أي بين المعرفي والإيديولوجي، أو بين المعرفة والسلطة، سيجعل مسألة **الآخر** في قلب الإشكالية المعرفية، وعبارة أخرى، فإن العصر الإيديولوجي يقع في لب التحليلات البنيوية للعقل الغربي، ويتخلل الخطاب الإيبستمولوجي ذاته، وهذا ما سيتجلى يشكل ضمني في الجزء الرابع والأخير من النقد (العقل الأخلاقي العربي) سنة 2001. من حيث ظهر البحث تحليلا بنيويا نظم القيم في الثقافة العربية"[02]

ولكن ما نكتشفه بعد تتبع تحليلاته المطولة في محاولة جبارة للمطابقة بين الإخلاق العربية في الجاهلية، أو العقل الأخلاقي العربي قبل الإسلام، والعقل العربي الأخلاقي بعد الإسلام (أخلاق الأديان الجديدة) وهذه النى في المطابقة بين منظومتي الأخلاقيتين تفصل بينها قطيعة إيبستمولوجية ليست بريئة، للكشف عن النوايا الخفية لهذا التحليل المعمق بحب العودة إلى الأطر والمنطلقات الإيديولوجية التي تحرك داخلها الفكر **الجابري** نفس.

إن اهتمام **الجابري بـ** " العقل العربي" في مقابل "عقل آخر" يكشف هذا البدء نزعته القومية، ولكن قومية **الجابري** كما يزعم تختلف عن الخطاب القومي الذي سبقه في نقطتين أساسيتين: الأولى هو أنه يميز بين الموقف الإيديولوجي الذي يبقى حقا إختلافيا لكل فرد في

العالم الحديث وبين التفكير أو الخطاب الفكري الذي يجب أن يترك دائما مسافة بينه وبين موقفه الشخصي.

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**،مصدر سابق ، ص 300
(1) محمد عابد الجابري، **العق الأخلاقي العربي**،(المركز الثقافي، بيروت،2001).

و النقطة الثانية هي إضافة للهوية القومية " البعد السياسي"، باعتبار أن أغلبية العرب يعتنقون الإسلام، وأن القرآن نزل باللسان العربي، ونبي عربي، كما أن الوعي عند العرب والعقل العربي ما كان ليكون لولا الرسالة المحمدية، لو لا الإسلام لما قامت للعرب قائمة في التاريخ والحضارة الإنسانية، ولكن إضافة عنصر الدين الإسلامي فهو يرفض صراحة مثل هذه الحركة الرجمية، ويدعو إلى البحث عن أصولها الاجتماعية و الاقتصادية مثلما يدعو إلى تطوير الخطاب القومي بالتأكيد على اللائكية و إثرائه بالعنصر الديني، وهي من المسائل الجديرة بالاهتمام والمدارسة .

3. الآخر و القومية العربية: عرض إيديولوجي

يستعمل **الجابري** مقولة **"الآخر"** في التاريخ للوعي القومي منذ نهضة العرب الثانية في القرن التاسع عشر، مثلما استعمل **الآخر** في التاريخ كمسيرة العقل العربي في نهضته الأولى، و على أساس هذه المقولة يقسم **الجابري** حركة تكون الوعي القومي إلى مرحلتين: الأولى تبدأ في منتصف القرن التاسع عشر و تستمر إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، في حين تمتد الثانية من ذلك الحين إلى الوقت الراهن[01].

و قد قامة الحركة القومية أولا تحت تأثير الحركات القومية في أوروبا (ألمانيا، إيطاليا، فرنسا، أمريكا...إلخ) و لكن الحافز الأقوى لظهورها هو سياسة التتريك التي بدأت الدولة العثمانية ممارستها على نطاق واسع في الأراضي العربية الخاضعة لحكمها.

و لهذا ظهرت فكرة القومية مع العرب غير المسلمين أي مسيحي الشام (سوريا و لبنان) حيث لم تكن تربطهم بالعثمانيين أي رابطة، فهم يختلفون عنهم لغة و دينا، و قد تعرضت هذه الأقلية إلى الاضطهاد من طرف الأتراك خاصة بعد ظهور التركية مع الحركة الطورانية، و وصولها إلى سدة الحكم، و إتباعها سياسة التتريك على الأقاليم العربية، الفكرة القومية إذن ظهرت بظهور «**الآخر**» و وضوح نواياه و ممارسته، يقول **الجابري**: "إن وضوح **الآخر** و تبلوره ينجم عنه دوما وضوح «**الأنا**» و تبلوره، و أن الوعي **بالأنا** إنما يتم عبر الآخر"[02].

وجدت القومية العربية في القومية التركية الطورانية **الآخر** الذي لابد منه، ليحصل لكل قومية وعي بالذات، أما الغرب الذي كان عدو الإمبراطورية العثمانية فسيصبح صديق العرب،

(01)محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، (مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، 1996) ص96.
(02) المصدر نفسه، ص94.

لأنه سيدرك أهمية العرب لحماية مصالحه و ضمان النصر في الحرب العالمية الأولى، و لهذا قام بتأييد قضيتهم القومية ضد الأتراك، و لكن مصالح الغرب الحقيقية كانت لها جهة نظر أخرى، و جهة اقتسام أطراف الرجل المريض بوصفها غنائم إنهزامية في الحرب، و هكذا انتهى الأمر بالعرب إلى الوقوع تحت حكم إمبراطوريتين أوروبيتين إستعماريتين: فالإنجليز أخذوا الخليج و مصر و السودان و استولت فرنسا على المغرب العربي و الشام، و بذلك أصبح الإستعمار الجديد بأشكاله المختلفة (إنتداب، حماية، إستعمار إستطاني) هو «**الآخر**» الذي يجمع عرب المشرق إلى مصر و شمال إفريقيا و النتيجة هي اتساع الحركة القومية باتساع هذا الآخر.

إن ما يميز الحظة الثانية من تاريخ القومية العربية هة أن مفهوم "الأمة العربية" كان ينصرف مضمونه إلى سكان سوريا و لبنان و فلسطين، أي منشأة الفكرة و مركزها في مقابل الأطراف المتلاشية. فالمشكلة التي واجهت القومية العربية منذ اللحظة الأولى هي مشكلة الحدود الجغرافية، فلم يكن هناك وطن مغلق، و إنما كان هناك مركز،و كانت هناك أطراف تمتد في الصحاري، و حدود المياه.

و إلى جانب هذا الإنفتاح على صعيد الحدود الجغرافية كان هناك إنفتاح مماثل على صعيد الحدود الأثينية و الدينية: فلم يكن سكان المركز (سوريا الكبرى) من عرق واحد، و لا كانوا من دين واحد، كذلك الشأن في الأطراف، و بالتالي **فالأنا** العروبي لم يكن من الممكن

تحديده بالإنتماء إلى العرق العربي، و لا إلى الدين الإسلامي، لأن ذلك سيخرج من دائرته مسلمين غير عرب، و عرب غير مسلمين و آخرين لم يكونوا عربا و لا مسلمين...إلخ و هم جميعا سكان أصليون للمنطقة.

و هكذا ففي غياب الدولة الواحدة، و الوطن الواحد ذي الحدود المعلومة إضافة إلى التعددية العرقية الجينية، لم يكن هناك من قاسم مشترك يمكن اتخاذه أساسا تقوم عليه الفكرة القومية و وحدة الأمة سوى اللغة، فالعربي هو يتكلم اللغة العربية، و بما أن المنطقة كان لها نوع من التاريخ المشترك، فلقد أضيف التاريخ بوصفه المقوم الثاني لفكرة "الأمة العربية" نحن إذن أمام مفهوم ضيق و فقير للقومية، مفهوم يقوم على عنصر واحد هو اللغة، أو عنصرين على الأكثر. بإضافة التاريخ الضيق المفهوم يلزم عنه اتساع الما صدق، و بالتالي فالشعوب التي تتكلم العربية، و لها تاريخ مشترك على طول المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط الأطلسي.

و هذا الاتساع في الما صدق يتطلب وجود "آخر" في مثل هذا الاتساع قد يكون هناك شعور قومي إزاءه، و قد قدم الاستعمار الذي حل محل الإمبراطورية العثمانية هذا **الآخر** الذي أصبحت الأمة العربية تتعرف من خلاله على نفسها، و من هنا ستحذو القومية العربية ذات مضمون يتحدد "بالآخر" الاستعمار كما كانت تتحدد من قبل " **الآخر** تركيا القومية الطورانية"[01].

لقد إرتكز الفكر القومي في خطابه على عنصري اللغة و التاريخ المشترك، في تحديد الهوية العربية، و لكنه –بالمقابل- سكت سكوتا مطلقا عن الثقافة العربية كمحتوى ملموس و مشخص للغة العربية و التاريخ العربي، و بعبارة أخرى، إن التراث العربي الإسلامي الأدبي منه و الفلسفي الديني، كان من اللامفكر فيه تماما، بل يمكن القول إن الثقافة العربية كتراث كما في كتابات ساطع الحصري مثلا تنتمي إلى "دائرة القابل للتفكير فيه".

---

(01) **المصدر نفسه، ص94.**

و الحق لقد شكل هذا "الصمت الإيديولوجي" عائقا إبستيمولوجيا أمام انتقال الخطاب القومي من مستوى الإيديولوجية إلى مستوى الخطاب الفكري المؤسس، و ستترتب عنه نتائج خطيرة، لأنه يجب الانتباه هنا إلى قضية أساسية، و هي أن التفكير الإيديولوجي –كما يقول **الجابري**- "يتحدد دوما، لا بالمعطيات الموضوعية التي يتخذها موضوعا له، بل بـ «**الآخر**» الذي يتميز عنه و ينافسه و يصارعه"[(01)].

لقد نشأت الفكرة القومية كرد دفاعي ضد **الآخر** التركي الذي أعلن صراحة عداءه و استعباده للعرب رغم ما يجمعه معه من تراث إسلامي، و لهذا سكتت عنه الحركة القومية.

أضف إلى ذلك أن الفكرة القومية العربية تقوم أساسا على تجنب إقصاء المسيحيين العرب و هم روادها الأصليون.

و لكن هذا الإهمال للبعد الإسلامي قوبل برد التيار الإصلاحي تيار "الجامعة الإسلامية" الذي يتخذ من الإسلام المرجعية المطلقة، و لتفادي التماهي مع هذه الحركة المنافسة، و مع الخلافة العثمانية فقد تبنى القوميون العرب شعار "العلمانية".

في النهاية نجد أن دخول الفكرة العلمانية إلى البلاد العربية هو **الآخر** كان تحت غطاء إيديولوجي فرضه منطق الصراع مع "الآخر" و قد ترتب عن هذا الإهمال للتراث العربي الإسلامي الذي لا يمكن فصله عن بعضه، إفقار فادح للهوية العربية و الخطاب القومي، و فشل ذريع في توظيف البراغماتي لهذا التراث البشري و استغلاله في التعبئة الجماهيرية و الوعي القومي، و لهذا تكون الدراسة الإبستيمولوجية و النقدية لهذا التراث و هذه الثقافة أولا و قبل كل شيء مطلبا إيديولوجيا لإثراء الخطاب القومي، و ما يتحلى به من روح علمية و منهجية، و هذا هو شأن المشروع النقدي (نقد العقل العربي) الذي يقدمه **الجابري.**

(01) المصدر نفسه، ص102.

4. **الآخر كموضوع دراسة: مستوياته و آياته**

إن التحليل الإبستيمولوجي لآليات العقل الغربي كما يتصوره **الجابري** يكشف لنا أن العقل الغربي يتحرك بموجب آليتين ليصنع صورة الآخر، و الأصل في هاتين الآليتين هو وجود نزعتين متناقضتين تمزقان اللاشعور الغربي:

الأولى: هاجس الخوف من الآخر، و الذي تضع له أوهاما خرافية تحرك آلية صنع السيناريوهات[01].

و الثانية: إرادة الهيمنة، و نزاعات التسلط، و استعباد الآخر، و تحرك آلية النفي: نفي **الآخر** كشرط أولي لتعرف «**الأنا**» على ذاته.[02]

يقول **الجابري** "العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، و بالتالي لا يتعرف إلى «**الأنا**» إلا من خلال الآخر". و من هنا فهو لا يستطيع التفكير في المستقبل إلا من

خلال " سيناريوهات يرسم فيها لنفسه **الآخر**... العدو المنتظر ". و هو يتطلب تحليل السيناريوهات للكشف عن حقيقة الآخر. **فالجابري** لا يقترح دراسة **الآخر** كما هو، أو كما يحاول أن يكون، و إنما كما ينظر هو إلى الآخر، فهو يشكل صورة له من خلال أوهامه حول الآخر، و تتجسد هذه الصورة من خلال آلية النفي عبر أربعة مستويات.

أ/ **المستوى النفسي:** حيث يمكن للباحث السيكولوجي أن يلتمس لخطاب الخوف من الإسلام في وسائل الإعلام الغربية دوافع دفينة في الرغبات التي لا يريد الخطاب العربي التعبير عنها صراحة ، والتي تنبع من حاجات أشبه بالحاجات البيولوجية بالنسبة إلى اللاشعور الفردي، مثل الحاجة للبترول والرغبة في إستمرار الهيمنة عليه، والحاجة إلى المهاجرين

(01) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، مصدر سابق، ص 188 .
(02) المصدر نفس، ص 182.

المتناقضة مع الرغبة منهم في التخلص من ضغط هواجس إقتصادية أو عنصرية، و الحاجة إلى بقاء العالم العربي الإسلامي قائما كآخر لابد منه. و الرغبة في أن يظل مشتقا متخلفا تابعا و هنا تكون أمم ميكانيزم سيكولوجي من تلك الميكانيزمات التي تمكن الرغبات الدفينة من الإفلات من رقابة «**الأنا**» تحت غطاء من الأغلبية المقبولة، و هو هنا الإسلام الذي كان طوال عصور التاريخ الأوروبي يمثل «**الآخر**» للأنا المسيحية.

قد يفيد هذا النوع من التفسير في الخروج بالظاهرة التي نحن بصددها من عمومية وصايته لولا موضوعية الخطاب الإعلامي إلى دائرة البحث الأركيولوجي، أقصد حضريات المعرفة، و ذلك بالبحث عن الآليات الإبستيمولوجية التي تجعل رقابة الأنا، رقابة العقل الغربي، تضعف إلى الدرجة التي تجعل الخوف المبني شيئا يعامل كما يعامل الشيء الواقعي.

ب/ <u>مستوى تاريخ الأفكار:</u> إن آلية النفي هي الأساس الأنطلوجي، و المحرك الداخلي لتاريخ الفكر الأوروبي منذ بدايته، ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع "**بارمنديس**" الكلام عن "الوجود" إلا من خلال طرح "اللاوجود"، و لا الحديث عن المتناهي إلا من خلال اللامتناهي، ثم أتى تلميذه "**زينون الأيلي**" ليؤكد أن " كل نفي تحديد"، ثم يأتي في العصر الحديث "**سبينوزا**" الذي يضيف أن "كل تحديد هو نفي كذلك "و لم يغفل "**هيجل**" شيئا إلا تركيبة الجدلي بين القضيتين "كل نفي تحديد و كل تحديد نفي"، فالإثبات لا يقوم إلا عبر النفي، و **الأنا** لا تحدد إلا عبر الآخر،[01] و بصورة عامة فالغرب لا يرى العالم إلا بتقابل الأطراف، سواء تعلق الأمر بالمثالية (**هيجل**) أو بالمادية (**ماركس**) أو بالوجودية (**سارتر**) بل أن اللاهوت المسيحي نفسه يحكمه التقابل بين "الخطيئة" و "الخلاص" الأب/الإبن... إلخ.

[01] Jean Paul Sartre, <u>l'autre et le néant,</u> (Gallimard, Paris, 1943), P18.

و لهذا على الباحث في تاريخ الأفكار أن يكشف عن الآليات اللاشعورية التي تحرك "المركزية العقلية" التي تتجلى عبر كل تاريخ الفكر الفلسفة و الدين الغربيين مثلما فعل "**فوكو**".

ج/ <u>مستوى الهوية:</u> أما على صعيد التعرف على الهوية في الفكر الأوروبي فإن الباحث يستطيع بالأمثلة أن يؤكد هذا الثابت في طريقة التعرف إلى "الأنا" في الرؤية الأوروبية للعالم.

ففي القديم كان اليونان و الرومان يتعرفون على هويتهم كمؤمنين من خلال "العبد" داخليا و "البرابرة" خارجيا، أما المسيحية فلم تكن تتعرف إلى نفسها خلال القرون الوسطى إلا من خلال وضعها الإسلام كآخر، كخصم و عدو، أما في العصر الحديث، و مع انتشار

الرحلات و الاكتشافات الجغرافية، و شيوع الفكر العلماني في القرن الثامن عشر و التاسع عشر، فإن ثنائية الشرق و الغرب أصبحت تحكم الحديث الأوروبي نفسه.

و عندما قام الإتحاد السوفياتي بعد ثورة 1917، حل «**الآخر**» الشيوعي محل «**الآخر**» "الشرق".

فصار الغرب يتعرف على نفسه من خلال نقيضه الإقتصادي الاجتماعي أي "العالم الشيوعي"، و من المصادفات التاريخية أن الشيوعية سقطت في وقت برزت فيه على سطح الأرض في بلاد "الإسلام" تيارات معارضة لحكومات رفعت شعار "الإسلام" بعد فشل الشعارات السابقة في تعبئة الجماهير مثل تراجع القومية بعد هزيمة خزيران 1967.

و هكذا بعد صعود هذا المد الإسلامي ظهرت الحملة على الإسلام اليوم، فالغرب بعد سقوط الشيوعية لم يعد يتعرف على نفسه إلا بتنصيب الإسلام كآخر من قبيل "كل نفي تحديد". كما يفعل العقل العربي كعادته، فهو عندما يتخذ طرفا ما آخر له، يبنيه بناءا جديدا، بل

يضعه ليضمنه جميع أنواع "السلب" (كالإرهاب، التعصب، الدكتاتورية، و انتهاك حقوق الإنسان...) و هذا ما يسميه **جاك ديريدا** في تفكيكه الشعر للعقل العربي باختراع الآخر.[(01)]

و هكذا "فكما صنع المستشرقون الشرق ليكون «**الآخر**» للغرب في القرن التاسع عشر. كما أوضح ذلك **إدوارد سعيد،** ها هي وسائل الإعلام الغربية تضع "الإسلام" و تبني صورته بالشكل الذي يمكن أن يجعله يقوم بوظيفته الآخر"[(02)].

وإذا كان شرق المستشرقين مشرقنا "orientaliser" بتعبير **إدوارد سعيد،** فإن الإسلام اليوم في وسائل الإعلام الغربية وكتاباتهم السياسية والإنتربولوجية ... وخطاباتهم هو إسلام مسلمن كما يقول **الجابري(Islamisé)** ولهذا على الباحث في آلية العقل الغربي في صنع السيناريوهات حول «**الآخر**» **أن** يحفر تحت مضمون هذه السيناريوهات والأساطير التي تؤسسها، كي يكشف عن المركزية الأوروبية المكتوبة في اللاشعور الفردي والجمعي للغرب .

ولكن كيف ذلك...؟ وما هي الأدوات المنهجية التي يقترحها **الجابري** ..؟ ثم هل مشروع **الجابري** هذا في فهم «**الآخر**» هو مشروع علمي إبستيمولوجي أم أنه من قبيل " رد الصاع صاعين " ..؟ وهنا نتساءل هل يمكن الكلام عن مركزية قومية أو أثنية أو وطنية تتخلل خطاب **الجابري** في مقابل المركزية الأوروبية...؟

[01] *jaques Derrida, l’inventionde l’autre, (Paris, Seuil, 1991)*

[02] **محمد عابد الجابري، مسألة الهوية ، مصدر سابق ،ص187.**

5. الجابري بين المركزية والمركزية المضادة :

إن فكرة المركزية الأوروبية والاستعلاء العرقي يمكن رصده، وتشخيصه في معظم أشكال الخطاب الأوروبي فضلا عن خطاب اللاهوتي الذي يقوم أساسا على نوع من المانوية الأصلية، فيمكن مثلا تشخيصه في خطاب المؤرخين لهذه القارة القديمة باعتبارها ممثلة التاريخ العالمي والجغرافي والتي تقدم خريطة أوروبا في مركز الكرة الأرضية على الرغم من أننا إذا نظرنا إليه من موقع محا يد تبدو مجرد شبه جزيرة ملقاة في الزاوية الشمالية للأطلسي [01] ، وكذلك العلوم الإنسانية، فإن تفكيك فلسفيا جبارا سيكشف أن خطابها محملا بالمركزية الأوروبية...[02]

أما **الجابري** فيقترح تشخيصا في تجلياتها الأكثر بروزا التي نجدها مباشرة في كل من فلسفة التاريخ كما تطورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والإستشراق الذي حمل منها مشعل العنصرية في القرنين التاسع عشر والعشرون، وفلسفة التاريخ هي في جوهرها تكريس وإستمرارية الإيديولوجية البابوية التي نشأت حينما إرتبطت المسيحية بالإمبراطورية الرومانية، فقامت الكنيسة كمؤسسة دينية/سياسية باستعادة المجد المفقود للإمبراطورية الرومانية، تحت إسم "الإمبراطورية المقدسة" أو "مدينة الله" كما نظر لها القديس **أوغسطين،** والتي تمثل نهاية التاريخ وغايته، فإذا كانت اليهودية تسند لبني إسرائيل "شعب الله المختار" مهمة قيادة العالم، فإن المسيحية تتجه إلى البشر جميعا، و"بربط خلاص كل فرد بارتباطه

بالمسيح، الإله المخلص الذي صلب فداء للبشرية، "ذلك هو المطمع الكبير الذي أحيط بهالة

[01] **عبد السلام الشدادي، أوربا/غير أوربا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية/لقاء الرباط مع جاك دريدا، (ترجمة: عبد الكبير الشرفاوي، دار توبقال للنشر، الرباط 1998،ط1)، 67،39.**

[02] ***jaques Derrida, l'autre cap, les édition de minuit, (Paris, Seuil, 1991) ; P20.***

من القدسية : فمدينة الله التي كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها كانت مدينة في هـــــــذا العـــــــــــالم، بـــــل فيه دون سواه ".[01]

وهكذا أصبح الأوروبي حينها يفكر في المستقبل ليستحفر هذا الماضي (المجد الروماني) و هو ما يسميه **الجابري** "المستقبل الماضي" الذي يمثل البنية اللاشعورية لكل تفكير يحاول تفسير التاريخ تفسيرا لاهوتيا، «هذه الأشكال من حضور "الماضي" في عملية التفكير في المستقبل هي التي نقصد بعبارة "المستقبل الماضي" عندما نقول إن كل تفكير في المستقبل الأتي لابد من أن يستعيد بصورة أو بأخرى "المستقبل الماضي" كحاجز موجه أو معبئ...»[02].

إن فلسفة التاريخ التي عرفت رواجا واسعا في أوروبا خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، كلها تقوم على الربط بين "المستقبل الماضي" و "المستقبل الأتي" في صيرورة واحدة تبلغ قمتها وكمال صيرورتها في أوروبا، وهي لم تعمل في واقع الأمر إلا على إستعادة المشروع البابوي بإنزاله من السماء العناية الإلهية إلى صيرورة التاريخ البشري .

أما الأمثلة والنماذج على ذلك فهي كثيرة و تمثل مجالا خصبا للدراسة انتشر من **الفيلسوف الفرنسي بوسويه** (***1704-1667***) الذي يقول «أن الإنسانية إنما خلقت من أجل الكنيسة» إلى "**هردر**"، و "**فيختيه**" (***1814-1762 = Johann Gotlieb Fichte***) و "**هيجل**" بل و"**ماركس**"

نفسه الذي كان ينادي بتشكيل "بروليتاريا عالمية"، فإنه كان كثيرا ما يصل إلى نتيجة أن البروليتاريا الأوروبية هي وحدها المؤهلة لقيادة "مشروع الأممية".

---

(01) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، مصدر سابق، ص 110.

(02) نفس المصدر، ص89.

إذن فقد عملت فلسفة التاريخ على إعادة بناء «**الأنا**» الأوروبي بصورة تجعل تاريخ البشرية كله يقيم الدليل على أن أوروبا الحديثة هي "أرض التاريخ المختارة"،و شعبها هو "شعب التاريخ المختار" مصيرها محط "العناية الإلهية".. لقد أحل فلاسفة التاريخ في أوروبا "التاريخ"محل "الله" في الإيديولوجية البابوية، فاحتكروا التاريخ لأوروبا وحدها، تماما مثلما احتكرت البابوية العناية الإلهية لأتباعها وحدهم دون غيرهم، و لهذا فأن «**الآخر**» كموضوع دراسة يتطلب الكشف عن المستقبل الماضي أو البنية اللاشعورية التي تحكم تفكيرهم و خطابه حول ذاته، و حول غيره، أي تحليل فلسفات التاريخ تحليلا بنيويا باعتباره خطابا حول الأنا.

أما خطاب الأوروبي حول «**الآخر**» و بالضبط حول "العرب" أو "الشرق"، فيجب تشخيصه في الإستشراق كما فعل **إدوارد سعيد**، و هو في رأي **الجابري** المفكر العربي الذي نجد أن تحليلاته النقدية في كتابه "الإستشراق" الذي لم ينل ما يستحق من اهتمام في أوساط المثقفين العرب لأسباب واضحة(01). و هي أسباب إيديولوجية، ترد إلى ظاهرة الاختراق الثقافي التي تكشف عن نجاح الغرب في صناعة عمالة ثقافية في وسط النخب العربية نفسها، و هي ظاهرة سنوضح أبعادها لاحقا... !

و إذا كان كل خطاب يكشف –بعد تحليله- عن نسق أو بنية لاشعورية متكاملة و مقموعة – كما وضح فوكو ذلك ببراعة- في مرحلة تاريخية معينة –فإن الخطاب الإستشراقي في جملته يكشف "إرادة هيمنة مكبوتة تنفضح و تتموقع في كل نص من نصوصه، و في كل منطوق ينطق به، و هذه الهفوات تكشف في الأخير عن الخلفية الثقافية/الدينية التي ينطق منها

كل مستشرق.

---

[01] المصدر نفسه، ص 128.

و يرى **الجابري** أننا سنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي توجه فلاسفة التاريخ و المستشرقين، و أنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير[01]، فالخطاب الإستشراقي هو في جوهره، خطاب باحثين غربيين في شؤون و ظواهر تخص الشرق، إنه إذا كلام الغرب باسم الشرق، دون إعطاء الكلمة للشرق نفسه لكي يعبر عن ذاته، و هذا الموقف نفسه موقفا احتكاريا و مستبدا، و لهذا يدعو **الجابري** إلى فضح هذا الموقف بالتحليل البنيوي للخطاب الإستشراقي: كما فضح "**ميشال فوكو**" العقلانية الغربية حينما أعطى الكلمة للمجانين بدل كلام العقلاء باسم الجنون في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" و كذلك فعل مع ازدواجيته: الشذوذ/ السواء – السجن/ السلطة..... و يمكن كذلك الاستمرار في التحليل إلى أن نكشف أن كل خطاب من هذا النوع هو في جوهره "إقصاء للآخر" المغاير.

و يشخص **الجابري** في "خطاب الإستشراقي" باعتباره خطاب إقصائي، جملة من عمليات العزل و الإقصاء لـ "الآخر": الشرق و في ما يلي أهمها:

أ/ **<u>الإقصاء الجغرافي:</u>** و معناه أن (الشرق) في الخطاب الأوروبي مكان ثابت و النسبة فيه تقع داخله و تتعدد بالعلاقة مع أوروبا، و هذا التثبيت المكاني للآخر/ الشرق هو عملية إقصاء له. إنه هناك دائما في مقابل الغرب.

ب/ الإقصاء العرقي: فالشرق تسكنه "شعوب أخرى" شعوب سامية في مقابل الشعوب الآرية، التي تنحدر من الأصل الهندوأوروبي المزعوم، ومنزلة هذا العرق السامي كما يقول

---

[01] المصدر نفسه، ص 135.

الفيلسوف الفرنسي **أرنست رينان** " كمنزلة الخطاطة التي يرسمها الفنان بقلم الرصاص بالنسبة إلى اللوحة الفنية المكتملة " [01].

ج/الإقتصاد العقلي : إن الباحث في هذا المجال مطالب بالكشفي عن النضرة الدونية والخطاب الإستعلائي الذي يخترق كل كتابات المستشرقين و البحث عن أسبابها النفسية و التاريخية، فالكثير من المستشرقين ينظرون إلى "العقل العربي " باعتباره عقلاً بدائيا لايختلف في تفكيره في شئ عن تفكير الجماعات المنغلقة فهذا "**لورد كرومر**" الإنجليزي كما يستحضره **الجابري** ضمن جملة كبيرة من المثقفين الغربيين :"الأوربي ذو محاكمة عقلية و تقديره للحقائق خال من أي إلتباس و هو منطقي مطبوع رغم كونه قد لايكون درس المنطق ...أما عقل الشرقي فهو على النقيض مثل شوارع مدنه الجميلة مظهريا ، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر ومحاكمته العقلية من طبعته مهلهلة إلى أقصى درجة " [02].

د/الإقصاء الحضاري : حيث عادة ما نجد فى المخيال الأوربي أن الغرب يتمثل الحضارة العربية الإسلامية –هي حضارة سحرية و صوفية، بعيدة عن العقلانية، و في أسوء

الأحوال يتخيلونها حضارة التعصب الديني، ومعاداة الحرية و الديمقراطية ، وهنا يخلص **الجابري** إلى القول أن:

"هذه الأنواع من الإقصاء للشرق من طرف الغرب بهدف التعرف إلى ذاته، وبناء هويته و إن كان مصحوبا بعمليات إستعادة لذلك الشرق نفسه كموضوع للغرب، موضوع تجب معرفتهللتمكن من السيطرة عليه"

---

(01) **نفس المصدر ، ص129.**
(02) **نفس المصدر ، ص131.**
(03) **المصدر نفسه، ص127.**

في النهاية نتوصل إلى حصر نوعين من الخطاب، يتوجب على الباحث في مفهوم "الأخر" أو صورة «**الآخر**» عند **الجابري** أن يكشف عن كل تمفصلاتهما : خطاب الحقيقة ويخص تصور **الجابري** نفسه **للأخر** مما يكشف في نهاية التحليل عن حقيقة الخطاب عند **الجابري** وعلى الباحث تشخيص هذه الحقيقة إيديولوجيا في الخطاب القومي **للجابري** و إبستمولوجيا في مشروعه نقد "العقل العربي". أما النوع الثاني من الخطاب فهو خطاب المنهج، و هو يخص طريقة **الجابري** في التعامل مع المركزية الأوروبية بكل تجلياتها، و يحسب – حسبه – حجم هذه التجليات في كل من فلسفة التاريخ كما أنتجها الخطاب العربي و كذلك أدبيات الإستشراق، أما منهجيا فهو يقترح منهج التحليل البنيوي الذي يتجاهل "خطاب الحقيقة" لصالح البحث في "حقيقة الخطاب" أي الكشف عن البنية اللاشعورية و الخلفية الثقافية و الدينية التي تجعل مثل هذا الخطاب ممكنا و ذلك عن طريق "الحفر المعرفي" لكل من العقل العربي و العقل الغربي.

إن هذا يتطلب الانتقال مع العقل الإيديولوجي/ الإبستيمولوجي و المنهجي لخطاب الغيرية كما تصوره **الجابري** على المستويين معا إلى التحليل البنيوي لصورة «**الآخر**» استشهادا بنصوص حية مثلما فعل **إدوارد سعيد** الذي يميل إليه **الجابري** دائما في هذا الموضوع .

و هذا بدوره يتطلب إقامة مقارنة بين تصور **الجابري** للغيرية و تصور **إدوارد سعيد** حينها فقط نتمكن من الإجابة عن أكثر الأسئلة إلحاحا، التي تطرح حاليا على فكر **الجابري**، و هي أسئلة جذرية لكنها مشروعة إلى حد بعيد، و ربما أشهرها و تلك الأسئلة التي طرحها

الفصل الأول -------------------جدل الأنا و الآخر و أهمية البينذاتية في الفكر

الدكتور **جورج طرابيشي** في مشروعه المضاد "نقد العقل العربي" حيث يتهم **الجابري** بمركزية أضيق من المركزية الأوروبية نسميها "المركزية الأثنية" في مشروع **الجابري**(01).

و كذلك أسئلة المفكر علي حرب التي تشك في إبستسمولوجية المشروع النقدي، و القطيعة الإبستيمولوجية المزعومة مع الفكر القومي الإيديولوجي الذي طبع المفكر العربي قبل هزيمة حزيران 1967.

و من خلال كل هذه الآراء المتضاربة نقول: إلى أي مدى نصدق كل هذه الاتهامات..؟

أما الآن – و في الفصل الثاني- فنتطرق إلى التفاصيل البنيوية على طريقة **الجابري** لخطاب الغيرية.

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، (دار الساقي، بيروت، ط2 ، 2001)،ص 65.

الفصل الثاني

الفصل الثاني : العقل الغربي و خطابه..

المبحث الأول: من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الغـ ـ ـربي:
الأطـ ـ ـ ـ ـر النهجيـ ـة و النظـ ـريـ ـة

المبحث الثاني: الحداثة و الاختـ ـراق الثقـافي: مأساة الخطاب..

<u>المبحث الأول :</u> من نقــــد العقــــل العــربي إلى نقـــــد

العقل الغربي : الأطر المنهجية والنظرية ..

في إحدى حواراته يكتشف **الجابري** أنه بعد إنجازه لمشروعه «نقد العقل العربي» اكتشف أن هذا المشروع النقدي الكبير لن يكتمل ما لم ينجز «نقد العقل الأوربي » أو نقد العقل الغربي، ومع أن **الجابري** لم يقدم هذا المشروع المكتمل في صنعته الناجزة فإن معظم كتاباته

الأخرى حافلة بتقديم الخطوط النظرية والمنهجية لنقد العقل الأروبي، وفي كل مرة نجده يربط العلاقة التلازمية بين المشروعين ربطا نظريا ومنهجيا في نفس الوقت إذ نحن في حاجة إلى نقد صورة العقل الأوربي عن نفسه، وأيضا إلى نقد صورتنا عن هذا العقل. إنه بهذا النوع من النقد لصورة **الأخر** يمكن أن نصحح صورتنا عن أنفسنا . فإذا كان نقد الذات خطوة ضرورية لنقد **الأخر** فإن اكتمال بناء الذات يتطلب الإنطلاق من التعرف الصحيح على **الأخر** كما هو في حقيقته .[01]

و إذا حاولنا تتبع هذه الخطوات من أجل رسم صورة متكاملة لهذا المشروع –الذي هو هدفنا هنا- فإنه يتوجب علينا دائما العودة إلى الإطار المنهجي والنظري الذي يتحرك داخله مشروعه الأول «نقد العقل العربي» حيث تتمفصل الخطوط الأولى لصورة **الأخر** منذ البدء، فمن القسم الأول من كتاب «تكوين العقل العربي» والذي عنوانه «العقل العربي...بأي معنى» نجده يرسم حدود العقل العربي بواسطة «العقل اليوناني» و «العقل الأوربي الحديث».. إننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و «العقل الأوربي الحديث».[02]

---

[01] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية ، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994)،ص264.
[02] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،(مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1: 1964) ص17.

وحتى يتجنب تلك الأطروحة الإيديولوجية التي يروج لها الإستشراق عن وجود تجوهر ذهبي وعقلي خاص بالشرقيين وتجو هر عقلي خاص بالغربيين ولكل منهما مجموعة من الخصائص العرقية والتاريخية، فقد عمد **محمد عابد الجابري** إلى قطع هذه الجوهرانية

التاريخية بذلك الفصل الإبستمولوجي الشهير الذي أقامه **لالاند** بين العقل المكون أو الفاعل «**la raison constituante**» والعقل السائد «**la raison constituée**» .[01]

فالأول : يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر أثناء البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى أنه : الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس، أما الثاني : فهو «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا ».[02] وهي تختلف من عصر لأخر ومن ثقافة لأخرى.

وبهذا التمييز فإن ما يقصد بالعقل العربي أو اليوناني فإنه العقل المكون أو السائد وهو منظومة تاريخية أو –**بلغة فوكو**- نظام معرفي (إبستيمي) بعيدا عن كل جوهرانية، وهكذا نجد أن «**هاجس الأخر** » بظلاله على كل ما كتبه **الجابري** .

وأكثر من ذلك نجد أن **الجابري** يدفع بهذا التمييز إلى أقصى نتائجه الإبستمولوجية ليكتسب أهمية جذرية يقوم عليها كل مشروعه النقدي في ما بعد وذلك حينما يتبنى منهج حفريات المعرفة (الأركيولوجيا) **لميشال فوكو** في الكشف عن آليات العقل المكون (السائد)، في كلا من الثقافة العربية والثقافة الغربية، باعتبار أن تاريخ العقل في كل ثقافة هو عبارة عن سلسلة من الأنظمة المعرفية (الإبستمية) لكل نظام مجموعة من المبادئ والقواعد (أي العقل المكون) ثم لا

---

[01] المصدر نفسه، ص15.

[02] المصدر نفسه، ص19.

يلبث أن يصل هذا النظام إلى الانسداد و اكتمال نسقه ليدخل بعد ذلك في «حالة أزمة» - **بلغة باشلار** – ثم يتجاوز بنظام معرفة أخر يدشن مرحلة تاريخية جديدة ويحدث قطيعة إبستمولوجية مع الأولى وهكذا...

إن القدرة على التجاوز والتعالي على معطيات العقل السائد هي الخاصية الجوهرية للعقل المكون، وبهذا يصبح العقل نفسه معطى تاريخيا وتصبح الحقيقة تاريخية فيما هو حقيقي، في إبستيمي، أي : مرحلة تاريخية، يكون غير كذلك في إبستيمي أخر .

ولهذا لن تكون هناك حقيقة متعالية وإنما «خطاب حول الحقيقة» ويجب على النقد البنيوي للعقل السائد للكشف عن آليات هذا العقل في نسج خطابه حول الحقيقة بدل البحث عن الحقيقة، فالحقيقة إذن هي حقيقة الخطاب، الحقيقة المفصولة عن كل أصل كما يقول **ميشال فوكو :** «لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له». [01]

وهكذا فإن أي نقد إبستمولوجي للعقل الغربي يجب أن يكشف أركيولوجيا عن آلياته المعرفية في إنتاج خطابه حول نفسه وحول «**الأخر**»من خلال التحليل البنيوي لهذا الخطاب وإذا كان العقل الغربي منذ ديكارت إلى اليوم هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد و المراجعة: نقد العقل الغربي لنفسه، ومنتجاته، ومسلماته، وآلياته ... فإن هذا النقد الذي يمارسه العقل الأوربي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء الذات، وإعادة بنائها بهدف ترتيب العلاقة بينها وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات

---

[01] **ميشال فوكو، حفريات المعرفة، (ترجمة، سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986)، ص25.**

أما نقد الفكر الأوربي من موقع غير أوربي فشيء يختلف، و يجب أن يختلف لأنه نقد يتخذ العقل الغربي موضوعا له فينظر إليه في تاريخيته ونسبيته وفحص إدعاءاته ليميط اللثام عن دوافعه الدفينة المحركة .

تعتبر محاولة **فوكو** في خلخلة بدا هات العقل الغربي أكبر محاولة جذرية وشمولية في كشفها على آليات الإقصاء والعزل التي أنبتت على أساسها العقلانية الغربية وتمركزها حول ذاتها تمركزا عقليا ولغويا وأحيانا عرقيا/أثنيا، وإضفاء طابع الوحدة و الاستمرارية على تاريخ العقل الأوروبي، إلا أن محاولة "**فوكو**" تبقى رهينة لثقافة الغربية لأنها محاولة من الداخل، و من هنا فإن الحاجة ملحة لنقد العقل الغربي من الخارج، أي خارج أطوره الثقافية و الإيديولوجية.

ذلك لأن الآلية الرئيسية التي يقم عليها عمل العقل الغربي هي الإقصاء و العزل و الحصر، و موضوع هذا الإقصاء هو بالضبط "**الآخر**" الذي يفترض فيه الخطاب الغربي "صمتا أصلانيا" يسوغ له الكلام باسمه بدل إعطائه الكلمة.

فإذا كانت جهود "**فوكو**" جاءت لتفكيك مركزية العقل الغربي كلها، و تنصب حول إعطاء الكلمة لهذا "**الآخر**" المختلف، فإنها ركزت على المهمش، و المجنون، و الشاذ، و السجين... و غيرهم من الشرائح التي كانت محل إقصاء و عزل و محاصرة من طرف هذا العقل، في حين نجدها قد أسقطت من حسابها أهم "أغيار" العقل الغربي، و هو ذلك المتخلف ثقافيا و حضاريا أي الشرق في مقابل الغرب.

فليس صدفة أبدا أن خطاب الغرب حول الشرق قد بدأ مع بداية تاريخ الغرب و الوعي الغربي بنفسه أي مع «**هوميروس**»، فقد كان الشرط الأنطولوجي الأول لتحديد الغرب لهويته كغرب ، أي كوعي وحضارة مختلفة هو طرح الشرق كأخر مختلف محل النفي و الإقصاء .

ومذاك بدأ الغرب يبني خطاب هويته على المركزية و الاستمرارية عن طريق هاتين الخاصيتين عن الشرق، وما تطلب منه تطوير الخطاب ألإقصائي حول الشرق، وقد عزز هذا الخطاب الصدمات العسكرية التي لم تهدأ منذ الحروب الفارسية/اليونانية إلى الحروب الصليبية في القرون الوسطى إلى حروب عصرنا الراهن .

ولهذ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين عرفت التوسعات الإمبريالية أوجها، عرف اهتمام الغرب بالشرق كذلك أوجه مع ظاهرة الإستشراق، هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغرب نفسه لدراسة الشرق) التي لم ينشأ لها معروف عبر تاريخ الثقافة كظاهرة تخص الغرب والشرق، الغرب بوصفه أولا : ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية و فكرية واقتصادية للشرق . وثانيا : خلق التصورات والمناهج التي عوين من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق باعتباره الجوهر السرمدي ، الموحد المتناغم الكلي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه [01] : الشرق الفو- تاريخي اللامتغير، الشرقي صفة ، والصفة ثبات للخصيصة في الموصوف .

وعلى هذا الصعيد فإن الإستشراق يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي اكتسبت هي بدورها شيئا من طبيعة اللاتاريخي، السرمدي، اللامتغير الذي نسبته

[01] ***Claudine Chaulet, la terre ; les frères ; et l'argent, (Office des publication Universitaire, Tome 02 : 1987.) P87.***

إلى موضوع دراستها وهكذا فإن تفكيك بنى الإستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعاين في المعاين، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاونه ويصوغه، بل إنه يكشف كذلك فاعلية المعاين في المعاين .

بمعنى أن الموضوع المعاين يبدأ بصياغة المعاين على صورته التي يتمثلها ويقوم بتمثيلها المعاين وهكذا يصبح الإستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية) وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته جزئيا، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك .

ولهذا فإن كل دراسة نقدية للإستشراق (أو الخطاب الإستشراق) يجب أن تكشف عن تضافر المعرفة والسلطة غير هذا الخطاب، أي كيف أن الغرب تصور الشرق تصورا استعماريا، عرقيا، فوقيا، متجذرا في القوة وإتحاد السلطة بالمعرفة،وأن الشرق لم يكن وعي الغرب **الأخر** الخارجي فقط (أي كتمديد عسكري وسياسي مباشر) بل إمتد أيضا للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب (**الأخر** الداخلي) .

إن النضرية الفوكولية في الخطاب وحدها تسمح **لمحمد عابد الجابري** – مثلما سمحت **لإدوارد سعيد -** بطرح منظومة أساسية هي أن الشرق «كيان مشكل مكون» لا حقيقة من الحقائق الطبيعية وإن مفهوم وجود فضاءات جغرافية ذات سكان محليين مختلفين جذريا يمكن

تحديده على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي، وهو مفهوم قابل للنقاش المطول .

زمن جهة ثانية فإن الغرب من المنطق نفسه هو «كيان مشكل مكون» أيضا أو لا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب ويكون الغرب حتى الآن هو

صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته، أي أن الغرب بحاجة إلى معاينته باعتباره كيانا مشكلا.

ولعل من بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظورا لمعاينة الغرب لا في إطار كونه "غربيا" بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة، ومن تطور علاقات الإنتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب و أحاديته وتناسقه، بل إنشراخه و انقسامه على ذاته وضمن ذاته، لكل كون كلا من الشرق والغرب كيانا مكونا يعجز عن إلغاء الميل إلى التصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي إلى بنية العقل الإنساني).

إن فرضيتنا المركزية هي هنا بالضبط ! أي، النقطة التي تلتقي فيها كل من جهود الإبستيمولوجية **الجابري** و الجهود الفوكولية، هي قوة الخطاب (الثقافة)، على صنع وعي الأفراد والمجتمعات وتضافرية السلطة/المعرفة في صنع الظاهرة الثقافية (الخطابية) .[01]

و هنا في اعتقادنا، نناشد التحديات و العقبات لدياليكتيك، التراث/و الحداثة و نبحث مع **الجابري**- كما فعل فوكو- عن أعمق الجذور، أو عن الجزء الخفي بتعبير "فريد"، و إنها لمهمة بالغة الأهمية في زماننا الحاضر لأنها تشكل تحديا خطيرا للمجتمع الدولي، فإذا كانت المعرفة الفلسفية للقوى الداخلية الفاعلة في المجتمعات في زماننا ضرورة لا يستغني عنها و

جديرة بالاهتمام المستمر، فهل يمكن القول بثقة أن المعرفة هي أفضل، و فهم أعمق للحاضر بوصفه تاريخا و مستقبلا بالقوة على حد سواء، من شأنهما أن يمهدا الطريق نحو مسعى أكثر عقلانية و إنسانية.؟

---

[01]يجب الانتباه إلى أن مفهوم الخطاب في الفكر الجابري كما هو في فلسفة ميشال فوكو مفهوم معقد و مركزي، لفهم المشروع الفكري لكليهما.

ذلك إذا هو المغزى العميق للقطيعة الإبستيمولوجية التي أرادها **الجابري** مع الخطاب العربي المعاصر الذي هيمنة عليه الإيديولوجيات المتطاحنة سواء التحررية منها أو الرجعية و التي نتيجتها دائما ربط علاقة حضارية سلبية مع **الآخر** تقوم إما على الصراع و الإقصاء و إما على التباعية.

فالإيديولوجية الثورية التي ورثها الفكر العربي في الفترة الاستعمارية كانت قد أملتها ضرورة تاريخية معينة قد انقضت، و مع ذلك بقية هذه الإيديولوجيا محتفظة بنسقها الحداثي/الدفاعي ضد **الآخر**، و بالتالي بقية مجرد ردة فعل سلبية أو صورة مقلوبة للآخر.

و قد عبر **إدوارد سعيد** بذكاء عن هذه الوضعية لما اعتبر إن: «إمبريالية الغرب و قومية العالم الثالث لا تتغذيان إحداهما من **الأخرى**، بيد أنه حتى في أسوء حالتيهما ليستا واحدتين و لا حتميتين، و إضافة إلى ذلك فإن الثقافة ذاتها ليست ملكا حصريا للشرق أو الغرب، و لا لجماعات صغيرة من الرجال أو النساء.»[01]

إن – سوء الفهم- لهذه الوضعية هي ما سمح بظهور الإيديولوجية السلفية و الجماعات الإسلامية المتطرفة التي تلغي كل إمكانية للإنفتاح على **الآخر** و تتوقع على "تراث السلف الصالح" لتعيد إنتاجه في تكرارية عميقة عبر قراءة تراثية له.

و لطالما حذر **الجابري** من القراءة التراثية للتراث لأنها تنقل الصراعات الكلامية و السياسية الماضية/الحاضرة، و تجبر الفكر على الخوض في حروب قد انقضت و تم الحسم فيها قبل قرون خلت، و هوما تسمح بعودة "المكبوت السياسي" بشكل نزاعات سلفية.[02]

[01] **إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية،** (ترجمة: **كمال أبو ديب، دار الآداب،** بيروت، **1967) ص68.**

[02] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية،** بيروت **ط3، 1995)، ص22.**

و هكذا فإن تجاوز القراءة التراثية بالقراءة النقدية (الإبستيمولوجية) هو ما يفرض علينا النظر إلى نظرة كلية، أي باعتباره خطابا ثقافيا للهوية يجسد مشروعا حضاريا يبنا في الزمن و التاريخ في شكل أنظمة معرفية أو أنظمة مختلفة للحقيقة، فافصلوا بينهما إنقطاعات و إنكسارات هائلة و أحيانا إنهيارات تعيد المشروع إلى الأساس، و سواء كان موضوع النقد هو "العقل العربي" أو "العقل الغربي"فإن النقد يجب أن يكشف عن نظام الخطاب فيه بواسطة الكشف عن تلك هذه الحقائق المتمثلة في القطائع و الإنكسارات حتى يحطم أسطورة التواصل التاريخي أو الأصل المتعالي المقدس التي تقوم عليها كل مركزية.

فالمركزية الغربية – كنسق فكري يمتد بجذوره إلى التراث اليوناني- اكتمل في القرن التاسع عشر للميلاد حين بلغ الخطاب الغربي أوجه في تعالق مع إرادة الهيمنة التي جسدتها

الإمبريالية الغربية حينما سيطرت القوى العسكرية على أكثر من ثلاثة أرباع الكرة الأرضية.[*]

ففي هذه الفترة بالذات بلغت الحضارة الغربية لحظة المدنية، وبدأ الفكر الغربي إعادة بناء التاريخ لذاته يمتد به إلى أصل حضاري أخر، بحيث لا تفصل بين اللحظتين (البداية و النهاية) أية إنقطاعات أو عودة إلى البربرية و هذه الفترة من تاريخ الغرب يسميها **محمد عابد الجابري** (عصر التدوين).

فالعقل الأوروبي قد شهد عصر تدوين أول في القرن السادس عشر مع **ديكارت** و **بيكون** و أمثالهم، و عصر تدوين ثاني في القرن التاسع عشر مع كل من **هيجل** و **ماركس** و أتباعهما من اليمين.[01]

---

[*] تتفق كل المصادر التاريخية أنه مع اية القرن التاسع عشر بلغة الحركة الاستعمارية 85% من الكرة الأرضية.

[01] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص263.

ففي عصر التدوين الأول بدأ تدشين قطيعة مع القرون الوسطى المسيحية، أما في العصر التدوين الثاني بدأ الانتقال من النهضة إلى الحداثة.

و في هاتين العمليتين اللتين تمتا تحت دوافع إيديولوجية و إمبريالية و قد أخفيت أشياء و برزت أشياء أخرى، كما قدمت أشياء أخرت أخرى.[1]

و هنا يجب أن نركز على جدلية السلطة/ و المعرفة التي جعلت التاريخ الذي كتبه العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر قد بناه من أجل عرض أساسي و هو إعادة تشكيل الماضي بالصورة التي تخدم الحاضر.

"لقد كان الهدف من العقل الأوروبي و لا يزال هو إضافة الوحدة و الاستمرارية على تاريخه و هذه عملية إيديولوجية يجب أن ينصرف إلى فضحها النقد الذي نشعر بالحاجة إليه.[2]

إنّ نقد العقل الغربي إذن يهتم بتحليل الخطاب الغربي أثناء "عصر التدوين" و يكشف عن الحوادث الخطابية و الأشياء التي حولت إضفاءها و السكوت عنها و دلالة السكوت مثل الكشف عما أبرزته، و دلالة هذا الإبراز.

إن عصر التدوين هو عصر تشكّل الخطاب، إنه الإطار المرجعي لكل خطاب كما يفهمه فوكو.

إن تدوين العلم و تبويبه غير إنتاج العلم لأن تدوين العلم معناه: أن العلم جاهز و أن مهمة المدمون تنحصر أو تكاد في التقاطه وجهة تبويبه.[3]

(1) المصدر نفسه، ص 263.
(2) مصدر سابق، نفس الصفحة.
(3) محمد عابد الجابري، <u>تكوين العقل العربي</u>، مصدر سابق، ص 63.

لقد حاول الغرب في عصر التدوين الأول و الثاني إنتاج علوم بأكملها لدراسة **الآخر**، و الشرق على الخصوص. و ليس الاستشراق إلا إحدى هذه العلوم الإنسانية إلى جانب فقه اللغة و الأنترولوجيا و الأنتروبولوجيا، و التي هي أساسا علوم امبريالية و قد تطورت ضمن الشروط التاريخية للفترة الامبريالية و لهذا على الدارس أن يكشف في "أركيولوجيا العلوم الإنسانية" التي تطورت إبّان هذه المرحلة نية العقل الغربي و هذا ما حاول ميشال فوكو فعله في "الكلمات و الأشياء"، و"أركيولوجيا العلوم الإنسانية"هي إحدى العناوين الفرعية من كتاب

"الكلمات و الأشياء"، يقول فوكو: "إن الغربي عندما يدرس **الآخر** فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع **الآخر** لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا و الأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي".[1]

و هكذا فإن المنهجية التي يتبناها **الجابري** لدراسة العقل الغربي، هي نفس المنهجية التي يتبناها في التحليل بنية العقل الغربي، أي النظر إليه كمشروع ثقافي أو نسق متكامل، يتكون في عصر معين يسمى بعصر التدوين، و في هذا العصر يسترجع تاريخ الماضي استرجاعا يخدم متطلبات و حاجات ذلك العصر و ليس حقيقة الماضي نفسه، ثم تتطور بالتالي ضمن مرجعيات هذا العصر علوم معينة تخدم توجهات ذلك العصر و دوافعه.

و لهذا نجده ينتقد بشدّة المفكرين العرب الذين سبقوه في دراسة الاستشراق فدراسة **الجابري** للاستشراق هي دراسة منعزلة تهدف إلى تصويب بعض عيوبه، و عقد الصلح معه، حيث يقول في إحدى تعليقاته على تـناول **مصطفى عبد الرزاق** للاستـــــــــــشراق: "لم يكن

---

(1) **ميشال فوكو، <u>الكلمات و الأشياء</u>، (ترجمة مطاع صفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990)، ص 07.**

مصطفى عبد الرزاق إذن يعاني عقيدة الاستشراق، بل أنه يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية و دوافعها و مكوناتها و توجهاتها.* [1]

إن صورة **الآخر** ليست هي "**الآخر**"، فصورة "**الآخر**" بناء في المخيال و في الخطاب، فالصورة ليست الواقع حتى إن كان الصراع من رهانات الواقع و لأنها كذلك فهي اختراع، و قد أكد ذلك الباحث الفرنسي "**جان فاترو**" عندما اعتبر أن «**الأنا**» الذي لا يوجد «**الآخر**»

بدونه هو اختراع تاريخي، متأخر نسبيا لارتباطه باكتشاف الوعي بالذات، قبل ذلك كان هناك "آخر النحن"، و كان الإنسان ينظر إليه من داخل القبيلة التي كانت تمثل محيط وعيه "**آخر النحن**."*[2]

إن هذا الذي كان سابقا يؤدي في وقتنا دوره بدون شك، و ذلك في العنصرية و عدم التسامح، مثل التصفيات العرقية في يوغسلافيا (سابقا) و الصراعات القبلية في إفريقيا و أمريكا الجنوبية و هو حسب **الجابري** يمثل إحدى البنى الثلاثة التي تحدد تجليات العقل السياسي العربي: بنية القبيلة، بنية العقيدة، بنية الغنيمة.. و هذه البنى التقليدية تمثل العوائق الإبستيمولوجية اللاشعورية التي تقف دون انفتاح العقل العربي على "**الآخر**" انفتاحا إيجابيا، و لهذا تنتهي حفريات (الأركيولوجيا)، حيث يرى **الجابري** أن العقل العربي لكي يتجاوز خطابه التراثي الممركز حول "**الآخر النحن**" إلى الوعي بالذات يجب تحويل "القبيلة" في مجتمعنا إلى "اللاقبيلة" أي إلى تنظيم سياسي اجتماعي(أحزاب، نقابات، جمعيات حرة،..إلخ)، و تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة و تحويل العقيدة إلى مجرد رأي.[3]

---

[1] **محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991) ص 67.**

[2] **جان فاترو، الآخر بما هو اختراع تاريخي: في صورة الآخر، (تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999) ص 45-51.**

[3] **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 374.**

هذا بالنسبة للأخر في الخطاب التراثي العربي، أما بالنسبة عن "أخر النحن" في الخطاب الغربي فيتطلب حفريات بنيوية عميقة تحت ما يكتبه وينتجه العقل الغربي حول "**الأخر**"وذلك للكشف عن روح القبيلة وراء هذا الخطاب.

هناك تاريخ عداوة،في كل ثقافة حفريات تقوم بالكشف عن "مانوية" كل منطوق من منطوقات الخطاب الغربي حول **الأخر** مثل الخطاب الإستشراقي الذي يعتبر أهم خطاب أنتجه الغرب ويشكل "مجال الرؤية " أو ما يسميه الألمان "رؤية العالم" الذي ينهل منه الغرب كل محاولة عربية لمعرفة الشرق، أو وصفه والكلام عنه.

وفعلا تنكر رؤية **الجابري** كل استقلالية لشتى الإنتاجات الإستشراقية وغالبا ما تتوخى تأويلا أحاديً المعنى، فتحسبها داخل حقل الهيمنة الغربية وتستنتج من هذه الخاصية الأساسية تبعية الإنتاج الإستشراقي للاستعمار وهذا ما تكشف عنه الحفريات النموذجية التي قدمتها كتابات **هنري كوربان** وغيره، حول تاريخ الفلسفة الإسلامية .[01]

وبما أن الخطاب الإستشراقي يستعمل المنطوقات والمفاهيم، أي نفس الخصائص التي عادة ما يلصقها الرحالة والمستشرقين و عشاق الغرائب بالشرق (النظرة السحرية، الكسل، العبودية ...الخ) فإن قوة الخطاب تلقي بواسطتها على كل ما ينتجه الغرب الآن حول الشرق بما في ذلك الإستراتيجيون الأمريكان وعلماء المستقبليات أمثال:"**كارل روف**" المستشار الأمريكي للاستراتجيات المستقبلية وهو كاتب ومنظر،و"**بول وولفيتر**"منظر استراتيجي للهيمنة الأمريكية و مخترع مصطلح "محور الشر" وكذلك "**ريتشارد بيرل**" الذي يعتبر أهم

---

[01] **محمد عابد الجابري : التراث والحداثة مصدر سابق .**

المنظرين، وله عدة عدة كتب أخرها بالاشتراك مع الكاتب " **دافيد فروم**" "نهاية الشر" من منطلق الرؤية الغربية .[01]

إن الكثير من المفكرين والفلاسفة البارزين وقعوا أسرى للرؤية الغربية المتعصبة عرقيا وثقافيا ويؤكد "**خوان غويتسلو**" بأن الماركسية نفسها والتي تدعي معاداتها الإمبريالية، انطلقت من منظور يتطابق والرؤية الإستشراقية في تحليلها لما هو شرقي وعممت منظومة تصوراتها المنهجية والمعرفية التي هي نتاج تناقضات في البنية الثقافية العربة على المجتمعات الغير غربية، ذلك بأن شملتها بمفهوم التحول الكلي الذي حسب تصورها لا بد أن يحكم العالم، حسب المراحل التاريخية المتعاقبة (العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الشيوعية...) وبفعل التناقضات القائمة في البني الاجتماعية والاقتصادية، دون أن تنتبه إلى ما يتصل بماهية الموجهات الفاعلة للبنى الثقافية فيها.[02]

يقول **الجابري** : «وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسته بنية المجتمع الرأسمالي و"عوامل" أو "قوانين" تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبته ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي» [03]

فالماركسية قدمت على الشرق في ضوء الموقف الإستشراقي وحسب **غويستلو**،فإن نصوص **ماركس** و**انجلز** حول ما يسمى اليوم "بالعالم الثالث"هي صورة صنعها المستشرقون الفرنسيون[4]

---

[1] **سعيد الصافي، <u>الغرب لماذا يكرهوننا وكيف يروننا</u>، (مقال بمجلة "Jeune Afrique" بالعربية مايو/جوان 2004)،ص26.**

[2] **خوان غويتسلو، <u>الإستشراق الإسباني</u>، (ترجمة: كاظم جهاد، بيروت)، ص 144.**

[3] **محمد عابد الجابري، <u>نقد العقل السياسي العربي</u>، مصدر سابق، ص 21.**

[4] **خوان غويتسلو، <u>الإستشراق الإسباني</u>، (ترجمة: كاظم جهاد، بيروت)، ص 145.**

و ماركس نفسه يقول: «إن الشرقيين عاجزون عن تمثيل أنفسهم فينبغي أن يمثلوا»[1]، فنزعة التمركز حول الذات متجذرة في ثنايا التفكير الغربي.

و ينبغي هنا ملاحظة أمر مهم، و هو أن الماركسية إنما هي ضرب من التفكير الغربي الخالص الذي يتقصد تعميم نموذج تحليلي شامل، فكان لكل ذلك إعادة إنتاج **الآخر** طبقا للمحددات التي تنظم الأطر المتحكمة في طبيعة الفكر الغربي، و من ناحية معرفية فهي نهاية التحليل، فليس ثمة فرق بين رؤية "**رينان**" و "**بايرون**" للشرق و بين رؤية "**ماركس**" و "**إنجلز**"، على الرغم من اختلاف صيغ التعبير عن تلك الرؤى.

ذلك أن الاختزال عند أولائك منح تفوقا للغرب على حساب الشرق و بما أن القيم الغربية تتصف بالكونية و الشمولية كما يريد الغربيون فمن الواجب على المجتمعات **الأخرى**، أن تتبع راضية، أو مكرهة النموذج المخلّص.

فكان اختزال الشرق إلى صورة، و هي نتاج ازدواج المخيلة الرغبة قد ألحقت ضررا بالغا في الشرق و اغرب على السواء، إذ نظرا إلى كل النتاجات العقلية و الروحية و كل أعمال المخيلة من فنون و آداب من منظور مغاير للمرجعيات الثقافية التي تكونت فيها، و لا غرابة إذا كان هذا هو واقع الحال أن تلحق إنجازات الأمم **الأخرى** بمصادر غريبة عنها، أو تطمس إذا تعارضت و الرؤية الغربية.

و بسبب المصالح التي فرضتها الحياة الحديثة، شحن الإحساس الغربي بأكثر صور التعصب عنفا،تجاه الشرق،و بدأ الشرقي و بخاصة: العربي/الإسلامي، يظهر في الخطاب الغربي كائنا من ما كان نوعه، بصور تخالف حقيقته و لكنها تطابق ما يريده الغرب له،و بتراكم صور التغييب الحقيقي الذي مورس ضد الشرق أصبح الشرق "يدور حول نواة غامضة،

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق: مصدر سابق – ص 54.

منفردة إلى حد ما، قواها جهل و وحشية لا يكاد يقدر على كبح جماحها دين و لا يعرف و لا نخبة مستنيرة". (1)

و هو أمر يتصل بالصفة الجوهرية لماهية الثقافة الغربية التي تخترع حاجاتها إذا اقتضى الأمر ذلك لأنها ترى في الغرب عنصر تفوق ثقافي –عرقي، و لذا كان الوعي الغربي و الذي يصوغ كل موضوع يتعلق بالشرق و تبعا لهذه الآلية ظهر "الاستشراق" بوصفه استجابة للثقافة الغربية التي وجدت نفسها بحاجة إليه من أجل "التدوين" أي من أجل بناء الاستشراقية هو "اختراع غربي"، لأنه حسب الخطاب الغربي ليس ثمة شرق قائم بذاته، لي ثمة شرق صاف غير مشروط (فالشرق صنعة) كما يقول: **دزرائيلي**(2).. "و الشرق كائن من الجنس الغريب، و على ذلك فإن الاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الغربية ونظرتها للآخر، أكثر مما يكشف عن طبيعة الموضوع المدروس (الشرق) و لم يكن الأمر كله فيما يبدو غريبا و لم ينظر إليه بوصفه إستراتيجية منظمة تهدف إلى استلاب **الآخر**، فالمستشرقون الذين بحثوا و نقبوا في تفاصيل الموروث الشرقي كانوا في الحقيقة يكتبون لجمهورهم الغربي، و يلبون رغبة دفينة تراكمت عبر التاريخ لإظهار صورة محددة للشرق تطابق ما شكل له المخيال الغربي من صور.

إن سيكولوجيا الاستشراق تكشف لنا أن المستشرق يقوم بمسح الشرق بهدف القبض على الزمام الشاسعة الممتدة الأطراف كاملة (الثقافة، الديانة، العقل، التاريخ و المجتمع) و من أجل أن يفعل ذلك فإن عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة التصنيفات الاختزالية (الساميون، العقلية

[1] مكسيم رودنسون، الصورة الغربية و الدراسات الغربية للإسلام، (ضمن الكتاب: "التراث و الإسلام"، تصنيف شاخت و بوزوروث الكويت، عالم المعرفة، ط ع، 1988، ج 1) ص 91.
[2] إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص 41.

الإسلامية، الشرق... الخ) هي بشكل رئيسي تمييزات تخطيطية و ذات كفاءة، و لأنه يفترض بداهة تقريبا أنه ليس ثمة من شرقي يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق.[1]

إن كل رؤيا للشرق تنتهي إلى الإعتناد على الشخص أو المؤسسة أو الخطاب من أجل تناسقها وقوتها وكل رؤيا شمولية هي جوهريا رؤيا محافظة على أفكارها سلمية وبعيدة عن كل نقد أو شك فلسفي.

لقد أنتج العقل العربي إذن رؤى استشراقية في عصر التدوين، حيث أبرز أشياء و أعطاها من الحتمية أكبر مما تستحق، و أحضر أشياء أخرى و تلك هي طبيعة الخطاب في تشكيله و تكونه، و ذلك حال التاريخ الذي قدمه الغرب أو العقل الغربي لنفسه في هذه الفترة.

بينما كانت الحضارة اليونانية معروفة في الأصل بأنها ضاربة الجذور في الثقافات المصرية و السامية و غيرها من الثقافات الأخرى الجنوبية و الشرقية و قد أعيد تصميم هذه الحضارة خلال القرن التاسع عشر و تم تطهيرها من الجذور السامية الإفريقية و حجبت هذه الجذور من الأنظار، و أن الكتاب اليونانيون أنفسهم اعترفوا صراحة بماضي ثقافتهم، و قد اكتسب فقهاء اللغة الأوروبيين العادة العقائدية المتمثلة في المرور على تلك المقاطيع المحرجة دون تعليق من أجل تأسس نقائها الآري.

و إن المرء ليتذكر أيضا التاريخ الأوروبي للحملات الصليبية لم يبدأ إلا في القرن التاسع عشر، تجنب الإشارة إلى ممارسة أكل لحوم البشر من قبل فرسان الفرنجة، رغم أن أكل لحوم البشر مذكور دون ما حياء في الحوليات المعصرة للحملات الصليبية.[1]

---

[1] سعيد الصافي، مجلة *Jeune Afrique* بالعربية، مرجع سابق، ص 29.
[2] إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية، مرجع سابق، ص 86.

المبحث الثاني: الحداثة و الاختراق الثقافي: مأساة الخطاب..

إن الخطاب/الثقافة، مأخوذ بالشكل الذي استلهمه **الجابري** من فلسفة "**فوكو**"، و يحيلنا إلى رؤية جذرية تعيد النظر في كل ما يسميه **محمد عابد الجابري** بـ: "الخطاب العربي المعاصر"[1]، في كتابه المعنون بهذه العبارة الشمولية، أي إعادة قراءة تاريخ الفكر العربي المعاصر باعتباره ردة فعل سلبية أو صدى إيديولوجي للخطاب الغربي.

فالخطاب كما حدده "**فوكو**" يلقي بسطوته و سلطته في المكان و الزمان كنسق و نظام من الحقيقة، عبر مفاوضات تتوالد أثناء القتال، و بالتالي يصبح الخطاب هو المنهج الوحيد لكل معرفة، أو بلغة **كانط** – الشرط قبولي لكل معرفة ممكنة-.

يقول "فوكو" في "أركيولوجيا المعرفة" : "و على النحو لا يبقى الخطاب كما اعتقد الموقف التغييري كنزا مليئا لا ينفذ، بل إنه سيغدو ثورة متناهية، و مهددة، و مرغوبة، و مفيدة، لها قوانين ظهورها و أيضا شروط تملكها، و استثمارها ثورة تطرح بالتالي ما إن تظهر للوجود، مسألة السلطة ثروة هي بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي."[2]

فالفكر العربي منذ اصطدامه الأصلي **بالآخر**، بالحداثة الغربية زمن الحملة النابوليونية – (1798)، و هو يحاول هضم تداعيات الصدمة الحضارية عبر محاولة استلهام خطاب هذا **الآخر** نفسه، و هو بالتالي يعيد إنتاج نفسه عبر إعادة تمثل مقولات الخطاب الغربي، و بقدر ما يفعل ذلك بقدر ما ينصهر في هذا الخطاب، وينخرط في بوتقة مفاهيمه،متوهما

---

(01) **محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).**

(02) **ميشال فوكو، خضريات المعرفة ، (ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي، بيروت ، 1986) ص15.**

أن ذلك فعل التحرر، ذلك الذي يسميه **الجابري**، ومن قبله **إدوارد سعيد،** بـ: "الإختراق الثقافي" . [1]

إن كل خطاب كما يعترف **فوكو** بنفسه هو إرادة هيمنة وسلطة :"في الخطاب بالذات يحدث أن تتمفصل السلطة والمعرفة، ولهذا السبب ينبغي أن نتصور الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة، وضيفتها التكتيكية غير متماثلة ولا ثـــــابتة بصورة أدق، يجب أن نتخيل عالما لخـــــطاب مقصما بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في إستراتيجيات مختلفة، فالخطاب ينقل السلطة وينتجها، ويقويها، ولكنه أيضا يلغمها ويفجرها، وبجعلها هزيلة ويسمح بإلغائها ."[2]

إن المرجعيات المستعارة للثقافة العربية المعاصرة، منذ صدمة الحذافة والانتقائية العشواء، تشهد بوضوح مدى سلطة الخطاب الغربي على هذا الفكر ومدى الاختراق الثقافي الذي يمارسه الغرب عن الشرق المعاصر، فالاختراق يطال البنية العميقة للفكر العربي

المعاصر ويصوغ مقولاته الخاصة، ليزج به في حروب إيديولوجية لا تخصه، ولفهم ذلك بوضوح يجب أن نتساءل إلى ماذا انتهت المحاولات الفكرية الجادة من مثل مادية شبلي شميل،

---

[1] **محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية، مصدر سابق.**

[2] **ميشال فوكو،إرادة المعرفة ، (ترجمة: جورج ابن صالح، مـــراجعة مطـــــامع صفدي، مـــركز الإنمـــاء القومي، بيروت، 1990) ص 108، 109.**

و جوانية **عثمتن أمين**، و وجودية **عبد الرحمان البدوي**، و وضعية **زكي نجيب محمود** و ماركسية **العروي** و **ناصف ناصر**.؟ و ماذا تكشف القراءة الإبستيمولوجية لهذه المحاولات.؟[*]

مثل هذه القراءة يقدمها **الجابري** في "الخطاب العربي المعاصر" قبل بداية مشروعه الإبستومولوجي "نقل العقل العربي المعاصر" كتقييم شامل لتجربة الحداثة العربية و إعلان مسبق عن قطيعة يريد إحداثها مع ما يعتبره عصر الإيديولوجيا العربية الذي فرضته ظروف التحرر الوطني و الصراع مع **الآخر** المستعمر، و ذلك تمهيدا للانتقال إلى الطرح الإبستومولوجي، أي نقد العقل العربي من الداخل.

فكل ما يطرحه الفكر العربي المعاصر و أنتجه إلى غاية ذلك الوقت هو حسب **الجابري**، طرفا إيديولوجيا من باب الرد بالمثل على **الآخر**، سواء بإنهاء هذا **الآخر** و التقوقع

على الذات بالعودة إلى الأصول التراثية و النبش في الماضي بحثا عن عصر ذهبي مفقود كما تفعل الطروحات السلفية و النتيجة لذلك هي التطرف الديني و السلبية السياسية و الاجتماعية، و إما الانفتاح على **الآخر** تحت وطأة الانبهار، و التقليد الأعمى و التضادي عن البعد الإمبريالي الذي تحمله ثقافة **الآخر**، و في الحالتين تكون النتيجة فكرا إيديولوجيا، و ردة فعل عاطفية، و سلبية في التعامل مع خطاب **الآخر**.

في النهاية يصطدم الخطاب العربي المعاصر، بحداثة عرجاء أو مشوهة و هجين من الأفكار المبتورة عن سياقها الأوروبي، أو انتقائية تراثية مجبرة، و في أحسن الأحوال أصداء متأخرة و منعزلة الرجع لما يحدث في الغرب، فلننظر مثلا كيف وصلت الديكارتية إلى الفكر العربي مع **طه حسين** سنة 1926، بعد أربعة قرون من الديكارتية و نهايتها في الغرب نفسه

(*) **لمزيد من التعمق في هذه الإشكالية: انظر أطـروحة الدكتـور: حمـودة سعيـدي* الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر الفلسـفي العـربي المعاصـر: حـدوده و آفاقه* ، أطروحة الدكتوراه الدولة في الفلسفة، مكتبة جامعة الجزائر، 2003/2002.**

(و أية ديكارتية.؟)، و حينما أرادة تلميذه **عبد الرحمان بدوي** أن يكون استجابة فورية بما يحدث في أوروبا حاول نقل الوجودية لكل أية وجودية.؟ وجودية ألمانية من منظار فرنسي، فقد قرأ **عبد الرحمان البدوي "هيدقر"** بنظارات **"سارتر"**، و إنما حاول تطبيقها مباشرة على التراث العربي، فكتب: "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" و كأن ما يهم الوجودية هو إلحادها، متناسيا السياق التاريخ لإلحاد الوجودي و المقدمات الأنطولوجية لهذه النزعة.

و مثل ذلك، وضعية **زكي نجيب محمود**، التي دخلت في الخمسينات بعد أن سكت ضجيجها في الغرب قبل الحرب العالمية الثانية، و هي **الأخرى** اجتثت من سياقها التاريخي :الوضعية المنطقية في الغرب كانت نتيجة للتطور المذهل للعلم، و هي فلسفية علمية بالدرجة

الأولى لأنها محاولة لتمثل الوعي الإنساني للعلم الحديث، فأين العلم عند عرب الخمسينات حتى تقوم فلسفة علمية.؟

و هكذا ظهرت في الستينيات نسخة عربية من الماركسية (**العروي** و **حسين مروى**، و **الطبيب تيزيني**، و غيرهم)، أي قرن بعد ظهورها في الغرب و تجمع عليه كل هذه الماركسيات هو طرح المسألة الإيديولوجية و تباعيتها للبنية و الإقتصادية، في حين أن الإقتصاد العربي منذ الجاهلية هو اقتصاد ريعي يقوم على الغنيمة، و ما ينبعث من دولة رعوية تقوم على عنصر القبيلة و ذهنية ريعية تحاول التمأسس على العقيدة.[1]

إن ما يميز هذا الحضور المشوه للفكر الغربي في الفكر العربي المعاصر و الانتقائية و سبب ذلك هو غياب الحس النقدي، و انعدام شمولية الطرح. تلك هي أزمة الفكر العربي.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 50.

المعاصر، الذي ترك كل محاولات التحديث مفتوح على عنصر الاختراق الثقافي، وقد زاد في ذلك، تطور وسائل الاتصال، واتساع الهوة بين الشرق والغرب.

"إن الوضع الثقافي الدولي الراهن يكرس الآن إستراتيجية ثقافية جديدة،لقد حل الاختراق محل الاستتباع فتحولت التبعية الثقافية إلى عملية تكريس وترسيخ لثقافة الاختراق."[1]

لقد قال "**موريس باريس**" أحد المستشرقين الفرنسيين في بداية القرن العشرين: "كيف أن نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها تتألف من شرقيين لن يكونوا قد

اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتفاع تبعا لمعاييرهم الخاصة، وتضل تخترقهم تقاليد العائلة ويشكلون هكذا رباطا بيننا وبين جماهير السكان الأصليين .؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون في الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي في الشرق.؟"(2)

يكشف مثل هذا النص أن إرادة الهيمنة هي العنصر المحرك للعقل الغربي على كل الأصعدة : سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، وثقافيا والتحليل الإبستمولوجي لخطاب العقل الغربي يكشف أن كل إرادة للمعرفة مرفوقة بإرادة قوة أو هي نفسها إرادة قوة، وهذا ما يجعل من الخطاب العربي يطغى ويفيض على حدوده الطبيعية ليغمر كل أرجاء الكون ويخترق بقية الثقافات القومية والمحلية، وبذلك يشكل ما يسمى بالعولمة وما يرافق خطابها من أطروحات "نهاية التاريخ"، و"صدام الحضارات"، بشكل إستراتيجي محكم، ومن مظاهر هذه الإستراتيجية المحكمة التي يتبناها الخطاب الغربي ونظامه أنه يقوم على نقل الرعب إلى دائرة **الأخر** في حين أن الرعب والخوف هو خوفه ورعبه الخاص مسقطا خارج دائرته.

---

(1) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص50.
(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 251

المبحث الثالث : العولمـــــــــة و خطابهـــا..

صدام الحضارات وحوارهـــا

إننا لكي نفهم إستراتيجية خطاب صدام الحضارات على الطريقة **الجابرية** يجدر أن نستعير إحدى أهم المفاهيم الفوكولية هو "مفهوم الخطاب" و هي قراءة قد تكشف –عما يفترض الجابري- ليس فقط المعنى العميق لكتاب صدام الحضارات **"لهتنغتون"** ولكن تكشف آلية أخرى من آليات العقل الغربي، وهي آلية الإسقاط اللاشعور لمخاوفه وهواجسه الخاصة .

والحق أن عداوة الغرب للأخر وخاصة الشرق، ليس جديدا وإنما كان مكبوتا تحت رقابة وظروف الحروب الباردة، والتفرغ للخطر الشيوعي ولكن بمجرد أن سقط الخطر الأحمر (الشيوعية) عاد الخطاب الغربي يبحث عن آخره (القديم – الجديد) وذلك من داخل نظام الخطاب الغربي نفسه، وإذا "كان هناك صراع في المستقبل، فسيكون استمرارا للصراع القديم في شكله الجديد".[1]

يبدأ نظام الخطاب برسم ذلك التخوف من الآخر، ذلك التخوف الذي يعكس في الحقيقة سلطة وقوة الخطاب، وهو تخوف تبديه الذات أو الرغبة أو المؤسسة أو السلطة على السواء تجاه ما يشكله الخطاب : "في حقيقته المادية كشيء منطوق أو مكتوب، التخوف تجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الأمعاء بدون شك، التخوف من أن تحت هذه الحركة التاريخية أخطارا لا نتصورها جيدا، التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وسيطرات و عبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص استعمالها منذ زمن طويل من قضائها ."[2]

---

[1] **محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص93.**

[2] **ميشال فوكو، نظام الخطاب، (ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، 1984)ص08.**

تحت طائلة هذا الخوف من **الأخر** ينتج خطابا من مثل خطاب صامويل **هتنغتون** حول "صدام الحضارات"، إن الخطاب سلطة مادية تملك القوة و القدرة وتتضمن مخاطر ومخاوف وهذا ما يفسر ذلك الاحتفاء الكبير والواسع الذي لقيه كتاب:" صدام الحضارات"، في الأوساط السياسية الإعلامية أفرادا ومؤسسات، و يقول **هتنغتون** بنفسه في مقدمة كتابه: "إن عملي في هذا الكتاب أصبح أمرا ممكنا من خلال الدعم المالي الذي قدمته مؤسسات جون. م أولن،

ومؤسسة سميث ريتشارد سون، فبدون مساعدتهم فإن إتمام هذا الكتاب كان سيتأخر لسنوات عديدة وأنا أثمن عاليا دعمهم السخي لهذا الكتاب، في حين ركزت مؤسسات أخرى بشكل متزايد على القضايا المحلية، فإن مؤسستي أولن و **ريتشارد سون** تستحقان المدح على محافظتهما واهتمامها ودعمهما للأعمال حول الحرب والسلام والأمن القومي ."[1]

إن آلية خطاب صدام الحضارات، المقصود هنا هو الآلية التي يعتمد عليها الخطاب في طرح المفاهيم وفي إقناع الآخرين و اكتساب الأنصار وتتعدى آليات الخطاب بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، وتهتم هذه الدراسة بالدرجة الأولى بأهم آلية – الآلية الكاشفة له – وهي "حتمية صراع الحضارات " ، إن هذه الآلية تمثل الآلية أساسية التي تحكم خطاب صدام الحضارات وتسيطر عليه في العمق .

إن خطاب صراع الحضارات يتحدث عن تكريس الهيمنة الغربية ويدعو للدفاع عن المصالح الغربية، واتخاذ كل ما يتطلب للتعامل مع **الآخر** وبالتالي أي تقدم يحققه **الآخر** أو الحضارات غير الغربية وخاصة "الشرق" سيكون على حساب المصالح الغربية.[2]

---

[1] صاموبل هنتنغتون، صدام الحضارات : وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، (ترجمة، مالك عبيد أبو شهيرة، ومحمود خلف، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1999) ص 8.

[2] مقدمة المترجمين لكتاب صدام الحضارات، مرجع سابق، ص4.

الواضح أن القضية الجوهرية هي مصلحة الغرب و بالتالي أي تغيير في هذه الوضعية يعتبره الغرب تهديدا لمصالحه، و يؤكد ذلك محمد عابد الجابري: "الغرب يساوي المصالح"[1]، و بالتالي أي منافس لمصالح الغرب يعتبر عدوا يجب محاربته.

واليوم وقد أفرز النظام العالمي الجديد قطبا أحاديا يهيمن على مجموع الكتل الجهوية بما فيها مجموعة الخمسة عشر للإتحاد الأوربي، لم يبقى للفكر والثقافة والمبادئ والقيم والمثل سوى مرجع وحيد وهو الغرب، وعلى وجه أدق "أمريكا".. كل ذلك على أساس السيطرة والقوة والتهديد، وليس على أساس ما دعى إليه الفيلسوف البريطاني "بتراند راسل" عام 1961 في خطابه الداعي إلى قيام نظام عالمي جديد على العدل والمبادئ والقيم السامية، وقد حذر في كتابه :"هل للإنسان من مستقبل" من فناء الجنس البشري ما لم يقم نظاما عالميا جديدا خال من الأسلحة النووية، ويستند إلى العدالة والمبادئ والقيم لا إلى القوة و التهديد والتخويف، إلا أن أمريكا رفضت هذا الخطاب و رأت في –كتاب- دعاية تخدم المعسكر الشيوعي، والحق أن فكرة النظام العالمي الجديد بدأ استخدامها منذ الخمسينات وكان للمفكرين العرب والمسلمين دور رائد في بلورتها وتعميقها، وربما كان المفكر الجزائري مالك بن نبي السباق إلى تأصيلها في كتابه :"الفكرة الأفروأسيوية"[2]

إن التروع إلى عولمة الثقافة الغربية وتصديرها من خلال أعمال المنظمة العالمية للملكية الفكرية (**MPI**) أضحى أمرا واضحا، حيث طالب الأمريكيون بتخلي أصحاب حقوق

---

[1] **محمد عابد الجابري، <u>قضايا في الفكر المعاصر</u>، مصدر سابق، ص125.**

[2] **محمد خليفة، <u>النظام الدولي بين المقصود والمنشود</u>، (إصدارات مركز دراسات العالم الإسلامي، مؤسسة حراء، دار الوحدة) ص10.**

تأليف الكتب والأغاني وجميع أشكال الإنتاج الفكري عن تسيير ممتلكات حقوقهم وتسليمها إلى المجموعات الكبرى الخاصة.[1]

وقد قاد هذا التوجه لمحاولة عولمة الثقافة إلى نقاش حول عولمة الأخلاق والقيم يؤسس لأخلاق تضع أخلاق المتعارف عليها في أعراف بعض الأمم والحضارات والديانات موضع تساؤل، وفي مثل هذه الأوضاع لم يبقى من سبيل للثقافات **الآخر** غير الغربية سوى تجنيدها وتعاونها وترسيخ القيم السامية لتثبيت ركائز حياة إنسانية محترمة.[2]

فسلطة الخطاب تعبر عن الذات المؤسسة على السواء وتأسس وجودها المستقل الذي يخيف الذوات المؤسسات و المجتمعات، لذا سعى المجتمع الغربي كما يشير إلى ذلك فوكو، إلى فرض أشكال مختلفة لمراقبة الخطاب وسلطته ويقول فوكو : «أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو وفي نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطانه ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء مادية الثقيلة والرهيبة ».[3]

إن الخوف والرعب الذين تولدهم الصور المضخمة كمقياس مفرط"الإرهاب"و "الجماعات المتطرفة "، أو شخوص لمتخيل عالمي لا يسرعان خضوع الفرد لمعاييرالهيمنة في اللحظة الراهنة، ويصدق هذا على المجتمعات ما بعد الاستعمارية الجديدة بقدر ما يصدق على الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية خاصة، وهكذا فإن يعارض المرء الشذوذ و

---

(1) **مداخلة الدكتورة فاطمة لحبابي، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، بعنوان: العولمة وحوار الحضارات، وذلك** في **أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر** بين **الثقافات والحضارات، الذي إنعقد**في **أيام : 21. 22. 23. محرم 1424هـ الموافق لـ : 24،25،26مارس2003م الذي أقيم بالجزائر.**

(2) **نفس المرجع.**

(3) **ميشال فوكو،** نظام الخطاب ، **(ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، 1984.)ص08.**

التطرف متأصلين في الإرهاب و الجماعات المتطرفة، يعني أيضا تعضيد الاعتدال و العقلانية، و المفارقة اللاذعة هي أن هذا المحرك الحيوي بدلا من أن يمنح الروحية الغربية الثقة بالنفس و الشعور بالسوائية (الطبيعة) الآمنة الذين في أذهاننا بامتلاك الامتيازات و الاستقامة، فإنه ينفخ فيها روح الغضب و الإستدفاعية يبدو من خلالها "**الآخرون**" في النهاية أعراب عاقدي العزم على تدمير حضارتهم و نهجهم في الحياة.

إن خطاب صدام الحضارات كما يرى منظرو الصراع، انطلق **مع ماركس** الذي قال بالصراع الطبقي و اعتبره أساس كل صراع في المجتمعات البشرية و قال باستمراره حتى ينفجر في ثورة تجسدها الطبقة العاملة و بذلك تقضي على التناقض الطبقي، ثم ظهر فوكو ياما الذي قال في كتابه: «نهاية التاريخ و الإنسان الأخير» بأن الصراع البشري يقوم على أساس رغبة الاعتراف، و اعتبر النظم الغربية بفضل ما وفرته للإنسان من متطلبات كرامته هي أفضل ممارسات الدول الغربية على الصعيد الخارجي.[1]

ثم جاء من بعده **صامويل هنتنغتون** في مؤلفه صدام الحضارات، و أكد على ضرورة الصدام لإعادة بناء النظام العالمي الجديد، و استغل الإعلام الغربي المتعصب هذا الخطاب كما استغل أطروحات أخرى مطالبة بتصعيد الصراع بين الغرب و الحضارات **الأخرى** غير الغربية، حتى عادت فكرة: "عودة الحروب الصليبية" متداولة في أوساط الإعلام الغربي.

---

[1] **مداخلة الدكتور محمد بوزغيبة، جامعة الزيتونة، تونس، بعنوان: الحوار المثمر بين الثقافات: الجذور المقاصد- الآليات- أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات الذي انعقد في الجزائر أيام: 21، 22، 23محرم 1414هجري الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003م.**

و قد ذهب **صامويل هتنغتون** في عدائيته للحضارات **الأخرى** غير الغربية حد نصح أمريكا و أوروبا بالعمل على إبقاء الانقسام و تعميق الخلاف بين الحضارتين: "الإسلامية و الكنفوشوسية" بهدف سيطرة الحضارة الغربية.

و قد حذر "**إدوارد سعيد**" بصورة خاصة من إغراء وضع التسلط و المصالح في قالب ثقافي بحيث يصبح الاستعمار أمرا إيجابيا واصفا هتنغتون بالتغطية الثقافية للاستعمار الجديد و يتوافق هذا الخطاب تماما مع ما ذهب إليه فوكو ياما في خطابه المعنون بـ: «نهاية التاريخ و الإنسان الأخير» و هو خطاب يحمل في معانيه الكبرى دعوة صريحة بعولمة التجربة الأمريكية و إمكانية تعميمها في العالم.(1)

كما حذر **الجابري** من فكر هذا الكتاب الداعي إلى هيمنة حضارة محددة على الحضارات **الأخرى** معتبرا هذا المنحى بالنظر إلى موضوع الحضارات ليس إلا إنتاجا لخريطة مبسطة للواقع تزيد الخلافات الحضارية تعقيدا بدلا من أن تخففها.

إن هناك من يبارك الهيمنة و السيطرة للقوى العظمى و يعتبرها أمرا طبيعيا و حتميا أيضا، على أساس أن كل حضارة مسيطرة تفرز بالضرورة نزعة الهيمنة و الاحتلال و حجتهم في ذلك مسارات تاريخية سلكتها إمبراطوريات بادت و زالت بالإمبراطورية الرومانية و العثمانية و كذلك الاستعمار الإنجليزي و الفرنسي.(2)

و قد قال الفيلسوف الألماني "**هيجل**" قبل هذا ما يشبه هذا التوجه عندما تحدث عن الضرورة و الحتمية في التاريخ و انتهى تبعا لذلك إلى تبرير الحروب و الغزو و استعمال القوة

---

(1) مداخلة الدكتور العربي بوجلال، جامعة فرحات عباس بسطيف، الجزائر، بعنوان: التقارب الثقافي و التفاهم بين الحضارات، أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات الذي انعقد في الجزائر أيام: 21،22،23 محـرم 1414 هجـري الموافـق لـ: 24،25،26 مارس 2003 م.
(2) مداخلة الدكتور العربي بوجلال، المرجع السابق.

و إلى إقصاء الأخلاق من مجال التاريخ، فكتب و هو يتحدث عن كبار الغزاة مثل **الإسكندر**، **سيزار**، و **نابليون.** بأن الشخص العظيم عندما يتقدم يسحق بالضرورة أكثر من زهرة لأنه مضطر إلى تدمير أشياء كثيرة في طريقه و قد تبنى هذا التوجه من بعده ماركس و رفيقه **إنجلز** قائلين: «لو أنه كان لدينا **الإسكندر** و **سيزار** و **نابليون** كل هذه القابلية للرأفة، ماذا سيحدث للتاريخ. **!**».[1]

إن التاريخ مفتوح على مختلف الإرادات و الآفاق، و القول أنه (لو كان أنف كليوبترا أطول لتغير وجه التاريخ...) يعني من بين ما يعنيه أن التاريخ يخضع للضرورة و الحتمية.

و بناءا على هذا يمكن القول بأن خطاب الحضارات، أو تباعد الثقافات، أو نهاية التاريخ، أي هذه الوحدة الفكرية الغربية لا تؤمن إلا بالصراع منهجا في الوجود، و كل ما كان خارج الصراع في الفكر الغربي لا وجود له، و يعتقد بأن جذور هذا الصراع مستندة من طروحات قديمة تقولبت عبر الأزمان في مفاهيم إيديولوجية شعارها المعروف البقاء للغرب.

و الحقيقة التي لا مراء فيها أن الصراع إنما هو كامن أصلا في التكالب على المصالح الاقتصادية و المكاسب السياسية من خلال استغلال الشعوب المستضعفة، جريا على مبدأ الاستغلال الاستعماري، منذ الاستعمار التجاري في عصر الكشوفات الجغرافية، مرورا

بالاستعمار الاستيطاني إثر الثورة الصناعية، انتهاءا بالاستعمار الاقتصادي و الثقافي و السياسي في عصر العولمة.[2]

و في مقابلة مع الدكتور **حناكلداني**، مستشار المجتمع البابوي للحوار مع الأديان على هامش انعقاد ندوة: "ثقافة الحوار في عصر العولمة" بكلية الدعوة الإسلامية **بليبيا** و هو

[1] المرجع نفسه.
[2] جمال أسعد، تعايش الأديان، (مقال بجريدة الأخبار المصرية، عدد: 2002/02/14)، ص 07.

مسيحي العقيدة، قال: "نحن نملك تراثا غنيا من التواصل و التحاور و اليوم تواجهنا ثقافة طارئة يطلق عليها ثقافة العولمة و الهيمنة **الأمريكية**.[1]

فالعولمة منهج اقتصادي تحركه افتراسية رأس المال بهدف تحقيق التراكم و قوته، و تسخر لهذا الغرض كل أنواع الخطابات، و ما الهيمنة إلى تحميل القيم إلى معايير كونية، و إذا كانت أمريكا هي المستحوذة و المتربعة على الأحادية القطبية، فالخشية من أن ترادف العولمة بالأمْرَكَة.[2]

إن التأويل الأشنع لدعاة العولمة قولهم أن الحضارة الإسلامية لما كانت مختلفة فهي ترفض الحضارة الغربية المتطورة و أن العولمة مصدر سعادة الأمم حين تكون تحت سيطرة الجنس الأبيض، و بهذه الخدعة يتبارون في إظهار العولمة بلبوس أخّاذ ليتحدثوا عن المزعوم صراع الحضارات، و تضليلا عن الدوافع الاقتصادية و الاستغلالية المتستر عليها خدمة لترويج المنتوجات الأمريكية في أسواقنا.[3]

إن خطاب العولمة دعوة أريد بها باطل، و أنها ليست حديثة العهد كما دعا إليها هتنغتون، و مثلما أكد ذلك السياسي الاقتصادي الأمريكي **"ليندون لاروشي"** بقوله: "إن فلسفة

[1] محمد جحا، حوار مع د.حناكلداني، مستشار ا مع البابوي للحوار بين الأديان، (أسبوعية: الدعـوة الإسلاميـة، عـدد 796 بتـاريخ 20 محرم 1370 طرابلس)، ص 07.

[2] مداخلة الدكتور محمد البشير الهاشمي مغلي، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر بالملتقى الـدولي الـذي أقيمـة في الجزائـر حو ل شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات، أيام 21،22،23 محرم 1414 هـ الموافق لـ: 24،25،26 مارس 2003.

[3] فوزي فاضل الزفزاف، العولمة و دعوة صراع الحضارات، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796، 20محرم 1370 هجري، طرابلس) ص 09.

الفاشية لنظرية صراع الحضارات ليست جديدة ولم تأتي مع نشر مقال **صامويل هتنغتون** حول خطاب صراع الحضارات في التسعينات بل يعود إلى الخمسينات بمسميات مختلفة.[1]

إن الافتراض السياسي في خطاب صدام الحضارات هو أن الثقافة أو الهوية الثقافية و التي في أوسع معانيها الهوية الحضارية هي التي تمثل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، ويضيف **هتنغتون** أن أكثر الصراعات انتشارا وخطورة لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات أخرى محددة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة.[2]

وحسب **محمد عابد الجابري** :"إن الذي يثير الدهشة في تصنيف وتحليل هتنغتون هو سكوته عن الديانة اليهودية بالرغم من تأكيده بأن الديانة عنصر أساسي للتميز بين الحضارات، ولم يشر إلى الصراع المحتمل بين الإسلام واليهودية و بين اليهود والمسيحية، والأسوأ من هذا أنه لم يستخدم الديانة كمعيار للتصنيف إلا عندما جاء على ذكر الحضارة الإسلامية، فالحضارة الغربية نسبة إلى الغرب و هو مجال جغرافي، الكنفوشيوسية نسبة إلى فيلسوف

الصين كنفوشيوس الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، اليابانية نسبة إلى بلاد اليابان و الهندية نسبة إلى بلا **الهند**، و السلافية الأرثودوكسية نسبة إلى عرق و دين، و الحضارة الإفريقية نسبة إلى قارة إفريقيا، و حضارة أمريكا اللاتينية نسبة إلى قارة أمريكا اللاتينية،

[1] الدكتور عبد العاطي محمد عبد الدليل، صراع الحضارات دعوة باطلة أريد ا باطل، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، العدد 788، بتاريخ 06، نورا 1370 هـ، ليبيا) ص12.

[2] صامويل هتنغتون، صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي الجديد، (ترجمة، الدكتور مالك عبيد أبو شهير، و الدكتور محمد خلف، دار الجماهيرية للتوزيع و النشر و الإعلان،ط1999،1) ص14.

إن اختيار معايير متعددة للتمييز بين الحضارات يعتبر إخلالا بالمنهجية العلمية التي يجب أن تتبع خاصة في مثل هذه الموضوعات.[1]

إن خطاب **هتنغتون** هذا، يقودنا إلى خطاب آخر لروجيه غارودي في كتابه " الإسلام دين المستقبل"، حيث يلاحظ : "أن الغرب يعتقد انه مباح له تحديد مكانة **الآخرين** و الحكم عليهم لصالح تاريخه و غاياته و قيمه، الأمر الذي استتبع أن يتعامل الغرب بمنطق الصراع مع الحضارات **الأخرى** و لم يكن من قيمه أن يعمل من أجل استنهاضها أو الاعتراف بها".[2]

إذا كانت الحضارة هي عنصر جوهري للحركة التاريخية و شرط ضروري لتطوير الإنسان ذاته ككائن اجتماعي، و هي أيضا جملة الإنجازات العلمية و التقنية و الفنية و الروحية و جملة قيم إنسانية عليا،[3] فكيف يتأتى حضاريا إلغاء قيم إنسانية لإحلال قيم إنسانية أخرى.؟ و هل غاية الحضارة هو الصراع و نفي **الآخر؟**.أم التواصل والتكامل والاعتراف **بالآخر** لمزيد من القيم الإنسانية العليا .؟

لقد انتهى صاحب فكرة صدام الحضارات إلى تصنيف ثماني حضارات على أساس الدين والتاريخ واللغة، ولكنه لم يعتمد معيارا واحدا للتصنيف مما سمح له أن يسقط من حساباته المستقبلية للصدام خمس حضارات ليترك ساحة الحرب تنحصر بين الغرب من جهة، والإسلام والكنفوشوسية من جهة ثانية، ومع ذلك يقر بنوع من التقارب بين **الصين** و الغرب، ليصل في النهاية إلى ما كان يصبو إليه وهو أن الإسلام وحضارته هو العدو

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر،المعاصر، مصدر سابق، ص83.
[2] روجيه غار ودي ،الإسلام دين المستقبل، (ترجمة: عبد ا يد بارودي، دار الإيمان، بيروت،1983) ص175.
[3] فيصل عباي، الفلسفة والإنسان،(دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997م.) ص 11.

المستقبلي للعرب. ولهذا يخول لنفسه إعطاء التوصيات للحكومات الغربية لاستنفارها و استعدادها لمواجهة هذا الخطر بكل الوسائل.[1]

هذا ما ينتهي إليه صراع الثقافات والحضارات، وهذا ما تنتهي إليه أطروحة **صمويل هتنغتون**، ولهذا ينتهي الجابري من الحفر في هذه الأطروحة، فيقول : «وهي أن أوربا و معها الولايات المتحدة الأمريكية هي المسؤولية الأولى والأخيرة عن صدام الحضارات .» [2]

ويتساءل **الجابري** «هل نحتاج إلى القول أن منطق القبيلة هو الذي يحكم تفكير صاحب صدام الحضارات.»[3]

إن خطاب **هتنغتون** هو فقط إخراجه إلى ساحة الوعي، وعداء **الاخر** ليس إلا منطق القبيلة المكبوت على حد تعبير **محمد عابد الجابري.**[4]

وبهذا يفتح **الجابري** الطريق واسعا أمام منهج الحفر الأركيلوجي في خطاب العقل الغربي مثلما طبقة هو بنفسه على العقل العربي و إذا كانت هناك من قيمة لجهود **الجابري** فليس فيما فيما قدمه من قراءات ونتائج إنما في الآفاق المنهجية الهائلة التي يدشنها الباحثين عبر النماذج التي قدمها .

---

[1] صامويل هتنغتون، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص10.
[2] عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص 19.
[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[4] المصدر نفسه، نفس الصفحة .

إن تحليل الخطاب يكشف على العنصر الإديولوجى وراء كل أدعاء معرفة، فكل أرادة معرفة هي إرادة للهيمنة والقوة،فالسلطوي والمعرفي يتظافران بشكل خفي و معقد ،ليشكلا الخطاب ،ولهذا يجب على التحليل الإبستيمولوجي للخطاب أن يفضح دائما المكر الذي ينكوي عليه الإدعاء الأكاديمي بالصرامة العلمية، و أن يبحث في المعنى الحقيقي للخطاب عبر الخلفيات اللاشعورية و المقولات القبلية التي أنتجته، حتى يتجنب الانسياق مع مفاهيم و أطروحاته.

الفصل الثالث

الفصل الثالث : آفاق النقد الإيديولوجي و الإبستيمولوجي لخطاب الغيرية في الفكر العــــربي المعاصر

المبحث الأول: "الآخر" و "نحن" من الجابري، إلى حسن حنفي، و بقية المحاولات.. دراسة مقانة

المبحث الثاني: نقد الفهم الجابري لصورة الآخر في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: **«الآخر» و "نحن" من الجابري إلى حسن حنفي، و بقيـــة المحاولات.. دراســـــة مقـــارنة**

لقد كثر الكلام في العصر الحديث حول موضوع "نحن" و «**الآخر**»، أو قل: حول موضوع **الآخر** و علاقته بــ "نحن"، و كثيرا ما يعالج هذا الموضوع في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة تحت مصطلحي "نحن و **الآخر**" أو "**الأنا** و **الآخر**"، و ذلك بادعاء أن الانطلاق إنما يجب أن يقع من صميم الذات علي أنها موجودة – حضاريا و سياسي كوجود "**الآخر**" الغربي، و استعمل بعض الدارسين مصطلحا جديدا ناشئا عن كثرة استعمال معنى **الآخر** فاستعمل "**الآخرية**" عوضا عن "الغيرية"[(1)].

و نحن نرى أن «**الآخر**» إذا نظرنا إليه من اللغة الفرنسية نجد أنه قد يراد به معنى ***AUTRUI*** و ليس معنى ***L'AUTRE***، مخالفين في ذلك **طودروف** الذي اصطنع المصطلح الثاني في إحدى كتاباته..[(02)] ذلك كون المفهومين يختلفان اختلافا واسعا، فكان **الآخر** مجرد ضمير نحو، في حين أن الأول يحمل كل ما يمكن حمله من القيم التي يتعامل معها هذا **الآخر**، و يراها قيما نبيلة بالقياس إليه، دون أن تكون كذلك كقيمة الحرية التي لا يقر «**الآخر**» بقيمتها الحضارية و الإنسانية إلا سطى على حرية "نحن" فداسها باسم حريته هو.

[1] الطاهر لبيب ،صورة الآخر العربي ناظرا و منظور إليه ، (الفصل الثالث عشر، مركز دراسة الوحدة العـ ـربية ، بيـ ـروت 1999) مجازات مختلفة من كتابه) أحمد صدقي الدجاني ، الحوار مع الآخر في الإسلام ، (محاضرة ألقيت في ندوة و أنعقدت بعمان يـومي 16و17 ديسمبر 2002 حول موضوع"الإسلام و القضايا المعاصرة" ، ص8 .

[02] *TZVETAN TODOROVLA CONOUETE DE L'AMIRIQUe 'LA QUESTION DE L'AUTRE ' (DE ,DU SEUL ,PARIS,1982)*

وينظر **جون بول سارتر** (1980/1995) في تأملاته الفلسفية إلى واقع الآخر على أنه ثابت أكيد في الجهة المعاكسة ، وكأنه لامناص منه، ولا إفلات من تأثيره و لا مـــرد لوجوده ذلك بأن واقع الآخر أكيد كما يقول **سارتر**: «ويصيبني في الصميم وهو يتحقق بشيء من الامتعاض ولكنني به أجدني في حلة من الخطر في كل حين..» [01]

وذلك على الرغم من أن « **الآخر**» الذي كان في ذهن **"سارتر"** يختلف من آخرنا نحن، هذا الذي نريد إيه نحن انطلاقا من هويتنا الذاتية المهددة بالانقراض والتحلل فـــــــ " آخر " ساتر لم يجاوز ما يقابل الذات في أدنى الدلالات، على حين أن "آخرنا" الذي نريد مناقشة مفهومه هنا هو ذلك المتوسع إلى كل ثقافات و منتوجات الحضارة الغربية بما في ذلك إصرارها على الهيمنة والحيلولة دون تطور "نحن" فبعد الاستعمار العسكري [*]، أعقبه الاستعمار الفكري، ثم ازدوج هذا الاستعمار في العقد الأخير فأمسى يشملها جميعا، و بلغ بذلك الغرب أسوء أنواع الهيمنة.

يتساءل **مطاع صفدي** من مفهوم الهوية (الذي يرادف ـ نحن ـ بالمعنى الذي نريد أن نتناول به نحن هذا المفهوم. في هذا البحث المتواضع) فيقرر: هل الهوية تفترض الاختلاف.؟، بمعنى أنه ما أن تصوت الهوية صوتها ما أن تباشر كينونتها أو كيانها، حتى تثبت إمكانية قيام **الآخر** المختلف، أو بالأحرى فإن كيان الهوية ليس قائما أنطولوجيا إلا من حيث أنه تأكيد الإيجاب في وجه السلب.(02)

وتبدو لنا مساءلة **مطاع صفدي** حكما إثباتيا لرأيه، أي أن كينونة الهوية تفترض، فعلا دلالة الاختلاف مع ـ الآخر ـ ، فكأنه لا وجود للهوية إلا بثبوت الاختلاف، وإلا فكيف

(01) ***JEAN PAULE SARETR** **d'être le néant**, **(Gallimard, paris ,1943)***

* **والحق أن الاستعمار العسكري** لم **يستبعد من التعامل الدولي المعاصر، بل أن دولة كبيرة كالولايات المتحدة الأمريكية لا** تخفي **أطماعها** في **استعمار البلدان العربية والإسلامية الغنية بثروا ا: فالاستعمار** في **تقديرنا** لم **ينتهي**

(02) **مطاع صفدي، السلف/ الخلف، (** مجلة **الفكر العربي المعاصر، مركز الإماء القومي،** بيروت، **ع 47، خريف 1987) ص05.**

تثبت كينون الهوية –نحن- إذا فقدت المقابل الذي يحدد دلالتها الثقافية والحضارية معا، وهو الماثل في **الآخر** الذي يعبر عنه المفكر العربي **مطاع صفدي** "بالمختلف" فيجعله مرادفا لمفهوم "الاختلاف" حين يقرر :"إمكانية قيام **الآخر** المختلف" فكأن المختلف هنا ليس إلا إشباعا للغة الفكرية، وإيقار دلالتها لتزيد هذا "**الآخر** المختلف" تباينا وتباعدا عن مفهوم نحن/الهوية .

ويصطنع **حسن حنفي** مقابلا لمفهوم "نحن" إنقلاقا خصوصا من الكتاب :"تخليص الإبريز في تلخيص باريس" لرفاعة **رافع الطهطاوي** (1801-1873)، ذلك بأن **الطهطاوي** إنما كان في ذهنه وهو يعيش بباريس "الأنا" المصرية فعلا وليس "نحن" العربية الإسلامية الشاملة في منظورنا،**فحسن حنفي** محق إلى حد ما في إصطناع هذا المفهوم لهذه القضية

المحددة بالزمان والمكان، غير أننا لا نرى "الأنا" يمكن أن تحل محل "نحن" كما قد يفهم من مقررات **الطاهر لبيب.**[1]

ذلك بأن "الأنا" ..[2] لا تعني في تقديرنا إلا حيزا صغيرا من الجغرافيا يمكن أن تنصرف لأي قطر عربي معين، لأننا لما نبلغ المستوى الذي من خلاله يمكن لمفكر عربي واحد، أن يتكلم باسم جماعة الذين يتحدثون العربية أجمعين، وذلك لفقدانهم الكيان الموحد سياسيا وثقافيا وعسكريا واقتصاديا، من أجل ذلك نؤثر اصطناع مصطلح نحن لأنه يفقد الكيان الموحد الذي يدل عليه فهو أدنى إلى أن يضرب بعيدا في الجغرافيا، إن لم يضرب بعيدا في توحيد الهوية والكيان.

---

[1] الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي، ناظرا ومنظور إليه، (الفصل الثالث عشر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999) ص: 187-227.

[2] يمكن أن نعامل "الأنا" بمعنى الذات والهوية الصغرى فنؤنثها كما لا يوجد مانع من تذكيرها على الأصل إذا انصرف الوهم إلى الكيان الذاتي وسنرى الرأي نفسه بالقياس إلى مفهوم "نحن" فذلك إذن ،ذلك

أما ما ينتهي إليه **حسن حنفي**، في معرضه حديثه عن نص **الطهطاوي** من أن "الأنا" مرجع تاريخي للآخر، وما **الآخر** إلا مناسبة لإظهار "الأنا".. [01] فإنه تمثل يصعب موافقته عليه لأن في تقديرنا العكس هو الصحيح **فالطهطاوي** حين كتب باريس لم يكن يريد إظهار "الأنا" للذين كان يكتب لهم ممن يقرؤون العربية، ولكن كان في ذهنه أنه يقدم صورة **الآخر** الغربي لهم، أي وصف صورة **الآخر** وصفا دقيقا لـ: "الأنا" بمصطلح **حسن حنفي.**

أما أن يكون هذا **الآخر** مرجعا تاريخيا للآخر فحسب، فهو تمثل يبدو مستحيلا لهذه المسألة، لأن **الآخر** غائب، وإنما الذي حاول إحضاره هو "أنا"، فكيف يتخذ ذلك «**الآخر**» الغائب من جهة والقوي المستعلي من جهة أخرى، مرجعيا تاريخيا له.. و "الأنا"غير وارد في

ذهنه ولا في واقع تفكيره البتة.؟ كما يبين ذلك **عبد الله مرتاض** في كتابه:"الإسلام و القضايا المعاصرة"[02].. و هل هذا **الآخر** لا يكتب تاريخ"أناه" هو، حتى يرجع بالضرورة إلى "الأنا" المصرية (انطلاقا مما ورد في الكتاب –تخليص الإبريز في تلخيص باريس-) .. هل يعقل أن يأتي **الآخر** الذي يمثل القوة و التطور، في ذهن **الطهطاوي** نفسه مجرد ملتمس لصورة الأنا، ليبني عليها فعل التاريخ و تأسيس الحضارة.؟ أو ليس هذا **الأنا** تحدث عن ذلك **الآخر**، بتلك الصورة، و بذلك التمثل، فلا لأنه كان يريد أن يصنع التاريخ هو أيضا، انطلاقا من صورة ذلك **الآخر** الماثلة في الذهن بالقوة و العنفوان.؟ و إنا لا ندري كيف يستقسم منطق الأشياء يجعل **الآخر** هو القوي الغني، الذي يجاء إليه و لا يجيء هو أن يتمثل الأنا، على الصورة التي ذكرها

---

(01) **حسن حنفي، <u>الأنا و الآخر عند الطهطاوي</u>، (مقالة نشرة بمجلة الأدب، السنة الحادية و الأربعون، العدد الثاني عشر، شهر ديسمبر 1993) ص 42.**

(02) **عبد الله مرتاض، <u>الإسلام و القضايا المعاصرة</u>، (دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2003م) ص 110.**

حسن حنفي في حكمه، فيما يصنعه من تاريخ، و فيما يخترع من حضارة مادية لم يسبق لها في التاريخ نظير.[01]

و الحق أن **حسن حنفي** لا يصطنع إلا "الأنا" مقابلا "النحن" و يتكرر ذلك أيضا في كتابه: مقدمة في علم الاستغراب، التراث و التجديد"[02] ويرى **طاهر لبيب** في استحضار **حنفي** للآخر في حضور **الأنا** إنما هو "يهدف التحرر منه بالطرد أو السجن" إنما يسميه **حنفي** "جدل **الأنا** و **الآخر**" يقوم على تمثل مسارين للأنا و **الآخر**، في شكل خطين بيانيين يتقاطعان

كل سبعمائة عام، بحيث إذا كانت دورة **الأنا** في القمة تكون دورة **الآخر** في القاعدة، و إذا كانت دورة **الأنا** في القاعدة تكون دورة **الآخر** في القمة.[03]

"و مع تعمد مواصلة استعمال لغة **حنفي**، يكون **الآخر** قد صعد إلى سبعة قرون سابقة على وجود **الأنا** العربي، ثم نزل مع صعود **الأنا** في بداية نشأة الحضارة الإسلامية، حتى ابن خلدون بعد ذلك فرض التاريخ تبادل المواقع حتى التقاطع المعاصر"، منذ فجر النهضة الحديثة فترة نهاية القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرين الميلاديين بالنسبة للآخر، و فترة نهاية القرن الرابع عشر و بداية القرن الخامس عشر الهجريين بالنسبة لنا.[04]

و الحقيقة أن هذا التقاطع ينبئ بصعود "الأنا" و نزول «**الآخر**» لسبعة قرون قادمة.[05]

و يرى **عبد الله مرتاض** أن هذه الاستنتاجات **الحنفية** لا تعدم شيئا كثيرا أو قليلا من الخلط:[06]

---

[01]عبد الله مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، (دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2003م) ص 79.
[02] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، التراث و التجديد، (دار الفنية للنشر و التوزيع القاهرة -1991.)
[03] مرجع سابق، ص 706 ص 707.
[04] نفس المرجع، ص 706.
[05]الطاهر لبيب، صورة الآخر، مرجع سابق، ص 191.
[06] عبد الله مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 111.

فالأولى: أن الدورة الحضارية كما نظر لها **ابن خلدون** و غيره من المفكرين الغربيين فيما بعد: ليست نظرة مسلمة، فليس ضرورة أن يتأخر **الآخر** و يصاب بالشلل الفكري فلا يفكر و لا ينتج المعرفة إذا تقدم **الأنا** و ليس التقاطع الذي ذكر قدرا محتوما في هذا المسار الحضاري.

إن هذا **الأنا** باصطلاح **حنفي** و "نحن" باصطلاحنا لا ينبغي له أن يبلغ مبلغ **الآخر**. لأنه إذا تقدم خطوة تقدم **الآخر** خطرات، فتظل المسافة الفاصلة بينهما كما هي إن لم إن لم تزداد بعدا و شسوعها مع تقدم الأيام.

و الثانية: إننا بهذا المنطق يجب أن نفترض حصول كارثة هائلة للآخر دون أن تصيب **الأنا** الآمن على نفسه، فيحل محله، فلو حدث لتأخرت الحضارة قرونا إلى الوراء، لأن **الأنا** ليس متطورا حضاريا على العهد الراهن، و سيبتدئ مساره من الصفر في حالة تدمير حضارة **الآخر**، و حينئذ ستحل كارثة حقيقية بالحضارة الإنسانية.

و الثالثة: إن **الآخر** في مأمن من مثل هذه الكوارث لأنه اتخذ جميع الاحتياطات الضرورية ليظل إلى الأبد قويا و مستعليا في الأرض، و إن استعمال العدد الفولكلوري المعتقداتي و هو العدد "سبعة" في تقرير نظرية حضارية ليس دليلا إلا على خرافيتها إذن: قائمة على مدد السبعة قرون، و لا يقوم على زمن خاضع للظروف التاريخية الكبيرة التي يحتمل لها أن تقع في أي قرن أو في أي زمن.؟ و لم يقع كل هذا الانتظار "السبعي" لكي تتغير الدورة الحضارية الكبرى بين "الأنا" و «**الآخر**».

و الأخرى: إذا كان "الأنا" ينتظر سقوط «**الآخر**»، و ذلك إما من استنتاجات **حسن حنفي** من **الطهطاوي** أو من تقريره هو، لكي يرقى هو إلى القمة فإن انتظاره حتما سيطول إلى مقدار الأبدية، لأن تطور الأمم و تقدمها لا يخضع لهذا المبدأ **الحنفي**، بل الأمم العظيمة تنشأ و تنهض

و تتطور و تكبر في نفسها، و بإمكاناتها و مقدوراتها الذاتية و بعملها و جدها، و ليس بانتظار مرور سبعة قرون على تقدم **الآخر** لكي يقع ما يجب أن يقع، و في اعتقادنا أن مثل هذا التصور يشبه سيرة جاهل ينتظر أن يموت عالم لكي محلة ليملأ الأرض جهلا و تخلفا.

و هنا يتساءل **الجابري** ما الـــذي أفقـد و يفقــد الــذات العـــــربية استقلالها التاريخي التام.؟

إن **الجابري** يتناول ما يسميه "بالاستقلال التاريخي التام" نقلا عن **غرامتشي**، للذات العربية أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال، و السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هو كيف السبيل إلى ذلك.؟ إن البحث عن السبيل في رأي **الجابري**، أن ينطلق من الواقع المعطى و ليس من الواقع المأمول به وحده.

و الجواب عند **الجابري** هو: أن الذات العربية تابعة لنموذجين هما: النموذج العربي الإسلامي و النموذج الأوروبي، و السبيل إلى تحقيق الاستقلال التام يتمثل في التحرر من النموذجين معا، يعني:"التحرر من التراث و الغرب".[1]

إن تحرر "الأنا" أو "نحن" لا يكون إلا من «**الآخر**» و هذا **الآخر** ليس واحدا فحسب، بل إنه آخران هما: التراث و الغرب. و التحرر يعني فك الارتباط "السلفي" به، و بعبارة أخرى يعني غياب سلطته لينا، أي سلطة كل من التراث و الغرب.

---

[1]محمد وقيدي، حوار فلسفي، فراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، (سلسلة المعرفة الفلسفية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1985) ص 136.

إن التجديد العقلي العربي و تحديث الفكر العربي هو كسر قيود التقليد و قطع خيوط التبعية ، إنه الاستقلال التاريخي الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات و **الآخر**، أيا كان هذا **الآخر.**[1]

إن تحرر **الأنا** بالمفهوم **الجابري** شرط ضروري لتغيير الوضع العربي و نهضته ذلك لأنه يتعذر قيامهن دونه، إنه مرة أخرى: تحرر من التراث و تحرر من الغرب في آن واحد.

و هو لا يعني تجاهل **الآخر**، و كأنه غير موجود، لابد أن يكون للآخر وجود، و لابد من التعامل معه على نحو معين، إن التحرر من الغرب يعني التعامل معه نقديا، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، و ذلك بقراءته في تاريخيتها و مفاهيمها في نسبيتها و أيضا التعرف على أسس تقدمه و العمل على غرسها، أو ما يماثلها في ثقافتها و فكرنا.[2]

و يرى أن التحرر من التراث لا يختلف عن التحرر من الغرب من ناحيتي التاريخية و النسبية، إن غياب «**الآخر**» شرط ضروري لتحقيق نهضتنا العربية، لكنه ليس شرطا كافيا، إن نقد «**الآخر**» (التراث و الغرب) شرط لوعي الذات بنفسها، و لكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع "**الآخر**". لابد في نظر **الجابري** من حضور

---

(1) **عباد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص: 188**

(2) **نفس المصدر، ص 189.**

(3) **المصدر نفسه، نفس الصفحة.**

"الأنا" العربي حضورا واعيا، حضوره كذات لها تاريخ، و ذات لها فرديتها و تناقضاتها و سيرورتها الخاصة.[(1)]"

إن ثمة جدلية بين وعي: "الأنا"، و نقد «**الآخر**»، بمعنى أن كل واحد منهما شرط للآخر، ذلك لأن التأثير متبادل بينهما، و يضيف **الجابري** أن العقل العربي يحاول اليوم ربط نفسه بـ: عقل العصر بدل أن يكون هو نفسه احد تجليات العصر، على حد تعبيره –ويخلص إلى أن الحاجة اليوم تدعو الفكر العربي أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون نقطة البداية فيه نقد العقل العربي، إن التحرر من «**الآخر**» متعذر من دون "أنا" واعية، و إذا كان هذا التحرر شرط ضروري لتحديث الفكر العربي المعاصر، فإن شرط التحرر هو قيام "أنا" كهذه.

هل يمكن تحرر الذات أو **الأنا** أو نحن عن **الآخر**، إذا لم تبلغ الذات درجة من الوعي تؤهلها لذلك.؟ لا يعتقد **الجابري** ذلك. و إضافة إلى هذا فإن تحرر الذات مستحيل إذا لم تدرك الذات نفســــــها أنها تابعة و مقلدة، إن شرط التحرر أن تعي الذات أنها ليست مستقلة و لا يتصور **الجابري** أن الذات قائمة بذاتها و مستقلة، و من المؤكد أن المقصود بالذات أو **الأنا** أو نحن هم العرب كافة.[(2)]

و أيا كان الشأن فإن المفهوم "نحن" يعني في الفكر المعاصر حميمية الانتماء الحضاري، و الروحي أيضا، إلى دين من الأديان أو إلى أيديولوجية سياسية أو إلى طائفة معينة، فمفهوم "نحن" يعني في دلالته الحضارية و الفكرية إدعاء وجونا كما يوجد «**الآخر**» تقرير سيدودتنا كما يسود **الآخر**.

---

(1) المرجع نفسه، ص 200.

(2) أحمد ماضي، فراءات في أعمال محمد عابد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004) ص 73.

فهل "نحـــن" في مستـوى ذلـك "النحن" الـــذي يصدر عن «**الآخر**» في الغرب القوي و المتعلم.

إن "نحن" في اللغة الفكرية المعاصرة قيمة قوة و وجود كما أنها قيمة لإثبات الذات، "فنحن" تعني أننا موجودون أقوياء، و قادرين على مواجهة مشاكل الحياة التي أفرزتها العولمة في هذا العصر، حتى لا نفترض و لا نفنى .. وهل "نحن" ترقى إلى مستوى هذا المعنى الذي يحمله هذا المفهوم.؟

و أما «الأخر» في مفهوم اللغة الفكرية المعاصرة معناه "الغرب" و ينصرف أساسا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث لم يعد في منزلة بين المنزلتين، فالموقف المحايد مرفوض، و الموقف المسالم ممنوع، فإما إعلان الحرب على العالم العربي و الإسلامي معها باسم كل طوائف الدهر، و إما أن يصنف المحايد و المسالم إلى طبقة الأشرار و ليتأهب حينئذ لملاقاة مصيره من الخراب و الدمار و الضياع..فلم يعد «**الأخر**» مجرد "أخر" يقابل مفهوم "نحن" تقابلا متساويا .

لذلك، فهل نحن ملومين إذا تعمدنا قلب العبارة التي ألفنا تداولها في استعمالات الفكر المعاصر، فقدمنا مفهوم«**الأخر**» على مفهوم "نحن".؟ أو ليس مفهوم "نحن" المنحط سياسيا و اقتصاديا و عسكريا و ثقافيا في العهد الراهن، إلا امتدادا فكريا ناشزا لذلك «**الأخر**»، الذي

استطاع أن يتحكم في أفكارنا فيتحصحص فيها، و يتغلغل في أواخيّها حتى الأعماق.؟ فأين هذا "النحن".؟و نحن لسنا "نحن" إلا بإعتبار الدلالة النحوية القاصرة لهذا "الضمير".؟ أو ليس في

تقديم "نحن" على «**الآخر**» في تناول هذه الإشكالية الفكرية الحضارية شيئا من المغلطة، فيما قد يفضي إلى التعارض مع الحقيقة و التناقض مع واقعنا الحضاري المهين.

<u>المبحث الثاني:</u> نقد الفهم الجابري لصورة الآخر

في الفكر العـــربي المعاصـــــر

لاشك أن المفكر العربي محمد عابد **الجابري** قد أثار عبر مشروعه النقد، تداعيـــات و ردود فعل و موجه نقد عارمة. فهو قد أتي بالتحديد في قراءته للنصوص التراثية، و أقل ما يمكن قوله في هذا الخصوص، أنه حرث في أرض معرفية لم يجرى فيها الحرث من قبل. و استخدم عدة فكرية و منهجية جديدة في الدرس و التحليل. فأعاد صياغة المشكلات المطروحة. و قدم إمكانية جديدة للتفكير حول قضية التراث، بقدر ما تطرق إلى مسألة العلاقة بين المعارف و آليات إنتاجها ، أو بين العقل و أقاليه اللامعقولة مدشنا بذلك الدرس المعرفي الابستيمولوجي على ساحة الفكر العربي و ليس صدفة أن أعمال محمد عابد **الجابري** تركت أثرها و أحدثت أصدائها في الأوساط الفكرية و الأكاديمية العربية، و أن صاحبها أسهم إسهاما فعالا بطريقته الخاصة في تشكيل المشهد الثقافي الراهن في العالم العربي.

و مع ذلك فإنه فيما يخص إشكاليتنا في هذا الفصل: - مشروع **الجابري** في نقد صورة **الآخر**- فقد أخذنا عليه الكثير من النقائص فأول ما بلغت نظر الباحث هو أن **الجابري** قد بشر في إحدى حواراته، بقيام مشروع نقدي شامل، و يخص هذا المشروع تصور **الآخر** على غرار المشروع النقدي للتراث، لكنه لم يقدم مثل هذا المشروع إلا في مقالات ومحاضرات ومداخلات متقطعة، حاولنا أن نصيغها في شكل نسقي بينما هي لا ترقى إلى حركية المشروع المتكامل كما أن مجموع هذه المحاولات لا تتوحد حول رابط منهجي واحد يقربها من تحليل

الموضوع المتبصر، وبالتالي فهي تفتقد إلى البعد الاستراتيجي الذي يرسم ثلاثيته النقدية الأولى، والوحدة المتكاملة للخطاب.

الشرق الذي مارس عليه الغرب كل أنواع الإقصاء والتهميش، وبهذا يكون ادوارد سعيد قد استلهم ال**فوكو**لية بعمق وتأصيلها منقطع النظير.

إننا نلاحظ أن الحضور المنهجي **لفوكو** في أعمال **الجابري** لا يزال جسما غريبا، يفلت من موضوعه باستمرار، فإذا استثنينا تلك الإشارة العابرة في هامش "تكوين العقل العربي" إلى :"إننا سنعتمد في تحليلاتنا على أعمال المفكر الفرنسي **ميشال فوكو**.."[1] وأخذه لمفهومه الإبستومولوجيا (النظام المعرفي) وتطبيقه على الثقافة العربية (بيان–عرفان- برهان)

نلاحظ الأكثر عمقا من تلك الدقة المتناهية والخط المنهجي الضخم الذي يميز فكر **ميشال فوكو**، أما ما يحاول **الجابري** تطويره في هذا الصدد عن ادوارد سعيد فهو نظرية الإختراق الثقافي واختراق حسب الجابري يعني أن الخطاب الغربي يريد أن يصبح بمثابة المقياس والمرجعية التي على أساسها تتحدد قيمة ما ينتجون من أفكار حيث يرى **الجابري** أن القور الامبريالية التي إنهزمت سياسيا وعسكريا في الحفاظ على مستعمراتها، وقد عملت بكل الوسائل الاخرى لاسترجاع ها، وتعتبر ثقافة أهم وسيلة، فقد كونت هذه القوى نخبا ثقافية في كل المجالات تتكافل بإمدادها بالمعلومات اللازمة حول هذه البلدان المستعمرة وذلك استنادا إلى أطر فكرية ومنهجية غربية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل ؟. ألم يقع **الجابري** نفسه في حبائل هذا الاختراق الثقافي ؟.ألم يقدم **الجابري** قراءة شاملة عن التراث العربي الإسلامي على ضوء مناهج ونظريات غريبة

بحتة / باشلار / بياجيه / ماركس / **فوكو** الخ ...ألا تعتبر هذه المرجعيات –المنهجية ظاهرية- عن أوج الاختراق الثقافي .؟

(1) محمد عابد الجابري، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (دار الطليعة، بيروت،ط1، 1984)

إن جورج طرابيشي مثلا يرى : أن ما قدمه **الجابري** من قراءة للتراث العربي الإسلامي هو "مذبحة في حق هذا التراث".[2] فقد اتخذ **الجابري** من العقلانية الابستيمولوجية المعاصرة مرجعية مطلقة للحكم على هذا التراث متناسيا تاريخيا كل التراث، ليقوم بإقصاء و نفي كل ما لا يتطابق مع هذه العقلانية تحت اسم اللاعقلانية أو العقل المتقيل :من عرفان، وتصوف، وغنوصية، وهي كنوز نادرة تميز التراث العربي الإسلامية، بل قارات معرفية لا تزال تنتظر من يسكن أعماقها، فبدل أن يوجه **الجابري** الخطوط العريضة للبحث الابستمولوجي أمام الأجيال الشابة نحو هذه القارات المعرفية نجده قد أقصاها من ساحة العقلانية بجرة قلم .

ألا يدل هذا على ترسخ الذهنية الإستشراقية في الخطاب **الجابري** والتي يدعى محاربتها، أليس الاستشراق هو من اختراع هذه الثنائية الثقافية حول ثقافة شرقية صوفية، عقلانية، وثقافة عربية علمية عقلانية ؟. ومع العلم أنه هناك من المستشرقين من نذر كل حياته لدراسة هذا التراث العرفاني والصـــوفـي، كالباحث المعروف **"مناسينيون".**

إلا أن **الجابري** يحتج على ذلك بقوله أن مرجعياته الفكرية من الفكر الغربي تنتمي إلى الفكر الأكثر تقدمية وتحرر من المركزية الغربية، بل أن العكر مثل فكر **ميشال فوكو** يحسب له دائما أنه أول من هاجم مركزية اللوخوس الغربية كما جسدها فلسفة التاريخ **الهيجلية** والمد

الهيجلي عموما على كامل أوروبا وأنه وقف مكافحا شرسا ضد هذا المد الكاسح، هذا بالنسبة للعواطف المتحمسة لكل جديد، أما النظرة الشافية فبإمكانها اكتشاف غير ذلك داخل النص **الفوكولي** : فالمتتبع لتطور فكر **فوكو** منذ أول كتابا له ولأقصد هنا "تاريخ الجنون في

(1) جورج طرابيشي، مذبحة التراث ، (دار الساقي، بيروت، ط2، 1993)

العصر الكلاسيكي "عام 1961، يجد أن هدف هذا الكتاب هو : إقامة إركيولوجيا للصمت تكشف عن الشروط التاريخية التي سبقت وأدت إلى ظهور العقلانية الديكارتية في الغرب الحديث على يد رينيه **ديكارت** (1596-1650) ليصل في نهاية التحليل أن ما سبق ظهور العقلانية الديكارتية هو أرضية صامتة، أي أن ما سبق ديكارت هو الصمت المطلق الذي يرسم العصور الوسطى ، وبهذا يمارس **فوكو** إقصاءا لا حد له لعصور ازدهرت فيها العقلانية في الحضارة العربية، بل وفي الغرب نفسه على يد الرشدية اللاتينية التي أثارها نقاشات حادة في عصر النهضة الأوروبية، انتهت بالعقلانية الديكارتية، هذا ما لم نجد له أي أثر في "تاريخ الجنون".

أما في كتابه : "المراقبة والعقاب"[1] 1973، فإن **فوكو** يفتتحه بوصف مريح –لتعذيب داميان- الرجل الذي اغتال الملك الفرنسي سنة 1757م و تعرض لأشد وأقصى أنواع العذاب قبل إعدامه أمام الملأ، وقد وصف **فوكو** بدقة شتى طرق التعذيب، من تقطيع للجلد بالكماشات وفقأ العيون، وصب السوائل الكيماوية على الجروح، لكي يكشف عن عصر السادة في الحضارة الغربية منذ نشأتها، وقد تناسى **فوكو** أو تجاهل المادية الحقيقية التي كانت تمارسها هذه الحضارة وفرنسا على الخصوص في البلدان المستعمرة، إن **فوكو** كلف نفسه هناء البحث

في الأرشيف عن وثائق **داميان**، ولم يلتفت لقضية تعذيب –**العربي بن مهدي**- على يد **أوساريس**- على الرغم من أنه عاصر الحادثة ورآها بأم عينيه وقد أثيرت القضية من طرف **جان بول سارتر** وأصبحت متداولة لكن **ميشال فوكو** كعادته فيما يخص –قضية الجزائر- التزم الصمت .

(1) **ميشال فوكو، المراقبة والعقاب، مرجع سابق، ص72.**

وعموما فإن «**الآخر**» في فكر **فوكو** لا يخرج عن الدائرة الحضارية للغرب فهو المجنون أو السجين أو الشاذ أو المجرم لكن داخل الغرب نفسه، إنه **الآخر** بالمعنى الاجتماعي أكثر منه بالمعنى الحضاري.

أما المرجعية المهمة الثانية في مشروع **الجابري**، فهو الفيلسوف الألماني **هيجل**، أكبر فيلسوف للتاريخ ومؤرخ للفلسفة وتعتبر فلسفته نتاج لتطور الفكر الإنساني المتقدم جدليا على مر العصور، [1] فلم يكن **هيجل** عبقريا خلاقا فحسب، بل كان علامة ذا معارف واسعة جدا فإن عمله أينما قام به، قد كون عصرا كاملا.[2]

إن **هيجل** يعرض مسيرة العقل الإنساني في شكل قراءة أنطولوجية –لفنومولوجيا الروح- حيث ينبجس هذا العقل من سديم اللاعقل من الحضارات الشرقية القديمة محققا بذلك الحرية الإنسانية، إلى أن يكتمل مع الفلسفة الألمانية (الروح المتأملة لذاتها)، و ربما فلسفة **هيجل** بالذات، محققة للتصالح التاريخي مع شكلها السياسي في الدولة الجرمانية أنذاك. أما **الجابري** فإنه يأخذ هذه الفكرة لكي يصف مسيرة العقل العربي منذ انبثاقه من سديم الجاهلية مع الدعوة المحمدية، و تأسيسه علومه اللغوية مع نظام البيان ثم العرفان إلى أن يكتمل مع

العقلانية المغربية مع **ابن الطفيل** و **ابن الرشد** التي تقوم قطيعة إبستيمولوجية مع العرفان الغنوص المشرقي كما تجسد في فلسفة **بن سينا** و **الفرابي**.

إن ما يجمع **الجابري بهجيل** هنا ليس عمق التحليل وأصالة الفكر التي تميز **هيجل** و عده كأعظم فيلسوف عرفته العصور الحديثة –وربما الإنساني القاطبة- وإنما العنصرية و

---

[1] **فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان، (دار الفكر العربي، بيروت، ط01، 1997م)، ص 200.**

(2)Engels-feurbach, la fin de phil classique, (Allmende, Trad, Badia, ED, Soc, Pariis 1996), P17.

إقصاء **الآخر**، فإذا كان **هيجل** يقصى من ساحة العقل الشعوب الإفريقية و الأسياوية لصالح أوروبا وحدها، فإن مركزية **الجابري** أضيق مجالا و أكثر إقصاءا.

فداخل العقل العربي نفسه يقوم **الجابري** بتصفية كل ما ليس مغربي باعتباره عرفانيا، بل يبرر ما هو غير عقلاني داخل هذا التراث المغربي مثل ظاهرية ابن حزم الأندلسي، و أشعرية ابن خلدون، و غيرهم ... و يضرب بأطناب الصمت على الحركة الصوفية، مثلا في المغرب لأنها تنتمي إلى العرفان و هذا ما يسميه جورج طرابيشي بـ: "المركزية الإثنية في مشروع **الجابري**".[1]

أكثر من ذلك فإن **الجابري** يعمد في "العقل السياسي العربي" إلى إقامة صلة التلازم بين الفكر الشيعي و العرفان، بدعوى أن التفسير الباطني للنص و كل المذاهب الباطنية في التراث الإسلامي قد نزلت من رحم النضال الشيعي ضد التأويل السني الظاهري الذي يخدم السلطة القائمة، و هذا رغم صحته التاريخية إلا أنها كلمة حق أريد بها باطل، فربط الغنوصية

العرفانية بالتشيع، و هو إخراج للفكر الشيعي قاطبة من دائرة المعقولية و بالتالي سلخ الشيعة من مشروعية العقل، أي من المشروعية السياسية و هو أكبر إقصاء يمارس في حق هذا التيار الذي لعب دورا كبيرا في بناء العقل العربي و إقصاء **الجابري** هذا يضاف إلى سلسلة الإقصاءات التاريخية التي ما فتأ يتعرض لها التيار منذ ظهوره.

إن **الجابري** يعتبر نفسه مفكرا قوميا، إلا أنه يحاول الاختلاف عن التيار القومي الذي قادته الليبرالية التي ظهرت في الشام في القرن التاسع عشر ميلادي، بدعوى أن هذه القومية قد جاءت كرد فعل سلبي ضد القومية التركية و سياسة التتريك الممارسة ضد الغرب، و لهذا

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، (دار الساقي، بيروت، ط2، 1999)، ص 25.

فهو يحاول تجاوزها بإضفاء البعد الإسلامي إلى الهوية العربية، الذي أهمل بسبب أن معظم قوميو عصر النهضة كانوا مسيحيين و لكنهم في إضفاء البعد الإسلامي إلى القومية العربية نجده يمارس إقصاءا مضادا للمسيحيين العرب، و بالتالي إقصاء دورهم قديما و حديثا في النهضة العربية، فقد كانوا دائما يمثلون دور الوسيط الحضاري بين العرب و الغرب عن طريق الترجمة و هذا ما تجاهله ناقد العقل العربي.

و عموما يمكن القول أن المعالجة النقدية لصورة **الآخر** في الفكر العربي المعاصر سواء عند **الجابري** ، أو غيره، تكشف لنا إلى أي مدى لا يزال خطاب الاختلاف و الفكر الاختلافي بعيدا عن النضج، و ما لم يحقق هذا الفكر خطوة كبيرة و جدية نحو روح الاختلاف فإنه سيبقى رهين السجلات الإيديولوجية و لا يمكن بالتالي تحقيق القطيعة التي يزعمها **الجابري** ع الطرح الإيديولوجي إلى الطرح الإبستيمولوجي.

لقد كشفة لنا كتابات **الجابري** المتأخرة حول مشكلة **الآخر** في الفكر العربي المعاصر أن **الجابري** لا يزال يخوذ سجالات إيديولوجية ضد الغرب دون أن يحتوي النقاش بمشروع نقدي شامل و كامل، فقد انتهى إلى الدفاع عن الهوية و العروبة و الإسلام بطريقة صحافية أكثر منها فلسفية.

المبحث الثالث: الآفاق النقدية و الفلسفية لدراسة الآخر في الفكر العربي المعاصر

لقد تعاقبت الأسئلة منذ أن وطئت قدم **نابليون بونابرت** الغازي لبلاد الشرق لماذا غلبونا..؟ و كانت الإجابة لأنهم أكثر منا تقدما.. ثم تعاقبت الأسئلة **الآخرى**: ما الذي علينا أن نفعله لكي نصبح مثلهم ..؟ كيف يمكن الاستفادة من خبرة و علوم و قوة **الآخرين** ..؟ و هل «**الآخر**» هو الشر أم أن الجهل "**بالآخر**" هو الشر ...؟ و هل نحن حقا نكره الأعداء حين نحاربهم أم نحن نحاول أن نتعلم منهم فنون القوة..؟ و هل الكراهية هي الإجابة الوافية عن أمراضنا أم هي الشكل الدامس لتخلفنا و انغلاقنا و تعصبنا و جهلنا...؟

و لكن من يكره من ..؟ هل الغرب هو الذي يكره العرب و المسلمين أم أن العرب و المسلمون هم الذين يكرهون الغرب..؟ هل الكراهية معطف أو رداء ضد الخوف من الانحلال و التبخر و الانسلاخ و الانسحاق..؟

أم هي مظهر استعلائي و تحقيري و دوني لكل من هم أقل درجة و ثقافة و تمدنا..؟ و كيف لنا أن نكره شيئا أو أحد لا نعرفه ..؟ أم أن الكراهية تولد أساسا في حضن الجهل ب**الآخر**..؟ ثم من يصنع تلك الكراهية و يجعلنها إطارا ثقافيا تتحرك فيه كائنات معطوبة و خائفة و مذعورة..؟

لقد اهتم الفكر العربي المعاصر بدراسة الفكر الغربي و مشروعه الاستعماري في مجتماعاتنا العربية و الإسلامية. حيث عني الفكر العربي المعاصر بدراسة «**الآخر**» في كثير

من المواطن في عصرنا الحديث، و كان مركز الدراسات الوحدة العربية في سبتمبر 1984

بالقاهرة قد تطرق لهذا الموضوع تحت عنوان:>الفكر العربي و التغيير في المجتمع العربي<[1] الذي عالجه المفكر العربي **أحمد صدقي الدجاني**، حيث تكلم عن ازدهار الفكر الغربي في ظل الحضارة الغربية الحديثة التي شهد العالم اليوم قوتها و امتدادها، و الحضارة الغربية لم تنشأ من فراغ حسب **قسطنطين رزيق** في كتابه: "في معركة الحضارة" بل انبعثت من تراث حضاري أصيل تعاونت في تكوينه شعوب عديدة سبقتها في مضمار الحضارة.[2] في مقدمة كتابه: "الابريز في تلخيص باريس" كتب **رافع رفاعة الطهطاوي** المصري: بين العرب و الغرب نقطة.. و يا لها من نقطة .. ! لا زال المشهد منذ قرنين على حاله، لم تتغير لا اللغة و لا الاطار و لا الهواجس و لا حتى السيناريوهات.

فبعد الثورة الفرنسية مباشرة، كان الجدل يدور حول تخلف "الشرق" و كذلك حول الانخراط في معركة ضد ذلك التخلف، كان هناك من ينادي بتحديث الشرق من الداخل و هناك من ينادي بتحديثه من الخارج لكن الجانبين كانا متفقين على أن التحديث سيحصل لا محاله لأن "الشرق" كله يفلت من مغامرة التحديث و لن يكون نافعا "للغرب" إذا لم يقع تحديثه و بالتالي لن يفلت من قيضة الغرب.[3]

في ذلك الوقت انتقلت المناقشات إلى المستوى الاجتماعي المعقد و قد جند دعاة التدخل مثقفين و مستشرقين أذكياء و قادرين على صياغة تبريرات موضوعية، و قد نسق الفكر النقدي لأطروحات الاستعمار القديم كل التبريرات الدينية التي كانت تقدم كخلفية سواء للصلبين أو

[1] أحمد صدقي الدجاني، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ديسمبر 2001)، ص 115 (إ ا مداخلة للدكتور صدقي الدجان في أعمال الندوة الفكرية التي أقيمت في القاهرة، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.)

[2] قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1964)، ص ص 345، 355..

[3] سعيد الصافي، العرب في عين الغرب، (مقال بمجلة *jeune afrique* ، ماي 2004)، ص 28.

للامبراطورية الاستعمارية الأولى هكذا كان لابد من صياغة أفكار أولية لتجديد أطروحة الاستعمار على أساس اقتصادي و ثقافي و تنويري و تحديثي.[1]

تلك الأفكار أصبحت هي إيديولوجيا الثورة الفرنسية .. إن عنصر التنوير هو الذي وجه معظم عجلات السياسة الفرنسية في "الشرق" و هنا ظهرت فكرة "تخلف الشرق" الذي لابد من استعماره من أجل تحديثه، و تلك الفكرة تزوجت بفكرة أخرى مفادها: أن تقدم الغرب لن يتحقق إلا بالتقابل أو الانخراط في تخلف الشرق ... و بما أن الشرق المتخلف هو ماضي أوروبا فإن مستقبل أوروبا الغربية سيتحقق في مشروع "تحديث الشرق المتخلف" الذي هو حسب الفرنسيين ليس إلا "مصر" و بما أن العقل هو التاريخ حسب "**هيجل**" فقد ولد في مصر ثم انتقل عبر الإغريق و الرومان ثم عبر العرب فوجد أخيرا مستقره النهائي في أوروبا.. و هي أسطورة حديثة حتى و إن كانت تستند إلى عناصر قديمة، و هي تقود إلى التأكيد على أن أي ثقافة لا تنتمي إلى مسيرة العقل في المكان و الزمان إنما ثقافة عديمة الشرعية و هي تدار من قبل خصم العقل ألا و هو الاستبدال.

لكن مصطلح "الاستبداد الشرقي" لا يدعو أن يكون مصطلحا حديثا نسجته الإيديولوجية التنويرية، و كما ولد مصطلح الاستبداد الشرقي كمبرر للدخول في مغامرة كونية جديدة فإن مصطلح "الغرب" وضع نفسه كذلك على خارطة الأفكار الجديدة – كعقل معرفي جديد- فهو أوربا و أمريكا و تراثها الجغرافي و السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و الديني،

ثم هو كائن جديد و حديث لإثبات وجود الحداثة أو هوية جديدة مقابلة أو مضادة لهوية "الشرق" إن "الأنا" الأوروبية هي تلك التي صنعت "الأنا" الغربية كتأويل "للآخر الشرقي". و هو ما أدى إلى بعث تأويل جديد للحضارة كمصطلح جديد نابع من التصور الغربي.. إن حركة التاريخ في

[1] مرجع سابق، ص 29.

نظر الإيديولوجيين الغربيين تختصر في كلمة "حضارة" التي تعرف بعملة تدجين للعنف الجماعي و الفردي و قد يكون التاريخ لا يتقدم إلا عن طريق العنف كقابلة، غير أن الحضارة ليست موضوعا للتأمل النظري و هي ليست مجموعة من المنجزات العملية و التقنية فحسب أو مجموعة القيم الروحية فقط بل هي عنصر جوهري للحركة التاريخية و شرط ضروري لتطوير الإنسان ذاته ككائن اجتماعي، إن جوهر الحضارة يكمن في نشاط الإنسان الاجتماعي المبدع و المحول للعالم.[1]

و يمكن عبر مسيرة التاريخ بصراعاته المختلفة و تناقضاته الداخلية و بحركاته الثورية و تطوراته المادية و الروحية أن ينكشف مغزى السيرورات الحضارية و تتبع الاتجاهات العامة للتطور الحضاري، إن قضية دور الإنسان في التاريخ هي إحدى القضايا الكبرى و الأساسية في النظرة الفلسفية للعالم، و هي إحدى القضايا الجذرية في فلسفات التنوير.[2]

لقد سادت في الفكر الاجتماعي نظرة مؤداها أن التاريخ تصنعه النخبة (ELITE)، من أبطال و قادة و ملوك و فلاسفة، هذه النظرة لا تر الناس إلا كموضوع لنشاط الأفراد البارزين أو كأداة طيعة بيد الروح العالمي" (Esprit universal) و العناية الإلهية، و ليس كعنصر ذاتي مستقل في التأثير التاريخي، إن الفهم المثالي للتاريخ يتطلب جماهير حاملة عن وعي أو غير وعي لهذه الروح.[3]

فدعاة الثورة الفرنسية و مخترعوا التنوير جعلوا من تلك التعريفات نماذج واقعية إذ أصبح الغرب الجديد منتجا كبيرا للتاريخ و الحضارة.

[1] **د.فصل عباس، الفلسفة و الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ص 9، 10.**
[2] **نفس المرجع، ص 10.**
[3] ***Max, Engels, la Suite Famille , (Trad, D'Erna, Cogniot, Ed soc, Paris 1969), P107.***

وبما أن الحضارة والتاريخ ذو حركة دائمة، فهي بالأساس –دوارة- فقد تجلت في مصر واليونان وروما ثم لدى العرب، و أخيرا في أوربا فالغرب ...وبحسب تلك التحليلات فإن أوربا الغربية الحضارية كانت آنذاك في مقدمة الإنسانية ثم يأتي من بعدها الشرق الذي أثقلته الأوجاع والممارسات الاستبدادية .

إن خلع أبواب الشرق عن طريق القوة العسكرية كان يحمل إنذارا مبكرا بأن "الغرب" قد أصبح قويا فهو كذلك ترسيخ لمبدأ القوة والاستبداد والاستئصال الذي طبع الشرق تاريخيا[1]

لقد كانت هناك مواجهة حدثت مع الغرب في القرون الوسطى قبل النهضة الأوربية (ولعلها كانت المحرك النفاث لتلك النهضة) إن مسيحيي القرون الوسطى لم يقبلوا أبدا بتفوق العرب والمسلمين، وهكذا في خضم العصور الوسطى التي تميزت بانفجار الصراعات والمبادلات التجارية، انفتح الوعي الأوربي/المسيحي على الاضطرابات الدينية والتحولات الجغراسياسية. وهنا تشكل ذلك الوعي على قوالب ونمطيات ذهنية مرضية غذتها الكنيسة بمواقفها التقليدية من الإسلام .

أصبح الإسلام في نظر الآخر "الغرب" مزيجا متناقضا من التشوهات وكذلك من الاعتراف بتفوقه، ترسخت تلك الصورة خلال الحروب الصليبية ثم بدأت الصفحات البيضاء تمتلئ بتوهمات مرضية ورثها أبناء أوربا المعاصرة حتى أصبحت بمثابة أفكار مسبقة حول الإسلام لاتتغير إلا شكليا.

(1) **سعيد الصافي، مرجع سابق، ص30.**

إن تلك التشوهات التي شكلت جزءا كبيرا من الوعي الغربي قد انتقلت من مسيحيي بيزنطة إلى مسيحيي أوربا ورسم الإيلام على أنه ديانة منحلة أخلاقية وهو لا يعدو أن يكون عقيدة ناتجة عن عقدة الإحباط والفشل الذي أصاب النبي في حياته إذ قيل أنه حاول أن يجلس على كرسي البابوية ثم هرب عائدا إلى الجزيرة العربية وبذلك استطاع أن يجلب إليه عامة المقاتلين وكل القوى القاسية المنحلة ...

مقابل ذلك كانت صورة المسيحية هي صورة البراءة والتحدي والشفافية التي تصدت للإسلام العنيف القاسي المتجبر وحتى عندما تمت ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة ضلت صورة الإسلام مشوهة... **فالقديس توما الإكويني** رغم لاعترافه بالشهرة الفلسفية للعرب إلا أنه ضل يحتفض بقناعة ويقينية حول تفاهتها من حيث مضمون اللاهوتي في كتابه المشهور "الرد على الخوارج ...(والعرب كانوا أمة منة الخوارج على المسيحية توما الإكويني) فوضع المسيحية السمحاء مقابل الإسلام العنيف مؤكدا إن انتشرت سلميا بينما الإسلام انتشر بالإكراه

وقد فرضه جهلة بدائيون على **الآخرين** وقد تم إغوائهم بالملذات الحسية وكذلك بقواعد وأحكام تتناسب مع قدرات العقل متوسط غير القادر على النفاذ...[1]

ولم تهدا تلك الحمى المضادة للإسلام إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس عشر.. آنذاك أصبحت الحروب الصليبية مجرد ذكرى أليمة الطرفين ولكن بعد عان ظهر الأتراك المسلمين على الحدود أوروبا ثم في وسطها، عادت إشكالية الديانة الإسلامية لتهيمن على العقول الأوروبيين من جديد ولكن باتجاه آخر إذ باتت الدعوة إلى التصالح واضحة في كتابات ورسائل الفلاسفة والمفكرين على حد سواء، ومع أن الأوروبيين قد ارتعدوا أمام الزحف العثماني الإسلامي إلى أنهم أصبحوا على قناعة خاصة بأن الحرب لا تحل أي خلاف

---

[1] **نفس المرجع، ص 32.**

و إن لا مسيحية ستنجح في تحويل المسلمين إلى مسيحيين، و لا الإسلام سيكسب كثيرا و لو أنه حشد كل قواه من أجل إدخال المسيحيين إلى الإسلام.

و حين وجه **البابا بوش الثاني** الذي تولى كرسي البابوية من 1458 إلى 1464 رسالة إلى محمد الفاتح العثماني يعترف فيها بالاختلاف بين الإسلام و المسيحية مأكدا في نفس الوقت بالأساس التوحيدي و الإيمان بالإله الواحد... كان واضحا أن أوروبا الغربية قد بدأت تتغير، بتغير آرائها القديمة في الإسلام و نبيه، و مع ذلك فإن الرسالة لا يجب أن ينظر إليها كمناظرة لاهوتية أغو فقهية لأنها حملت نوايا جديدة لأوروبا الجديدة اتجاه الإسلام و كذلك الاعتراف بأن الراء المسيحيين في الإسلام لم تكن واحدة بل كانت تحمل ألوانا و توجهات غير مطابقة دائما.

و الحقيقة أن رغبة الإستلاء على العالم العربي من الطرف **الآخر** لم تكن إلا رغبة قديمة ففي عصور القديمة تتقاسم الفرس و الإغريق بلاد العرب ثم كان الإستلاء الروماني،

بعد ذلك كانت الحروب الصليبية في القرون الوسطى ثم هاجمت المغول قديما من آسيا البعيدة، و لم يكن الاستحواذ الأوروبي منذ فجر القرن الخامس عشر إلى جولة أخرى من تلك العلاقات المريرة و العاصفة التي ازدادت غطرسة مع القرن التاسع عشر و سيادة استعمار المحركات البخارية وصولا إلى استعمار المحركات النفاثة.[1]

إن موقع العالم العربي هو الذي شكل سياقات تاريخه العنيف و المزدوج الحركة و السرعة و القيم، فهو تاريخ غير هادئ مهتز و هائج و عاصف ثم هو منتور و طموح و شمولي و شبكي، فهو مساحة للحرب و التجارة معا و منتج للتسامح و التعصب ثم للوحدة و التمزق و كذلك للتحرر و استبداد.

---

[1] مرجع سبق ذكره، ص 33.

إن خروج الديانات الثلاثة التوحيدية من أرض العرب هو في حد ذاته إنتاج للانقسام و التعصب، و في نفس الوقت للتسامح و التجدد، و هذا ما وضع أعداء كبيرة على عاتق المفكرين العرب و المسلمين فيما بعد.[1]

فالعالم العربي له أهمية إستراتيجية نادرة فهو قلب العالم القديم الذي يقع بين ثلاث قارات و عقل العالم القديم المنتج لثلاث ديانات و مسرح للعالم القديم الذي يفتح على ثلاث بحار من المتوسط إلى الهندي باتجاه الشرق و الأطلسي باتجاه الغرب، كان العالم العربي كوحدة جغرافيا تتمتع بالسيطرة على الطرقات البرية و البحرية من أسيا حتى أوروبا مرورا بإفريقيا، إن تلك الممرات و المضايق الحجرية التي تحكم فيها الفينيقيون ثم العرب و المسلمون

من بعدهم كمضيق **جبل طارق**، و **باب المندب**، و **هرمز**، هي التي جعلت الوطن العربي أرضا خصبة لإنتاج الحضارة و إنتاج صدماتها و تناقضاتها.

يرى الجابري أن ثمة تخلف كبير و تراجع رهيب للعرب و المسلمين و العنصر الحاسم في ذلك التراجع التاريخي المزمن هو انشقاق –توأم القبيلة و العقيدة-. أي توأم العرب و الإسلام فمنذ البداية كان الإسلام هو دين العرب و ديوانهم الثقافي و المعرفي، و منذ أن توسعت القبيلة و فتحت أبوابها لقبائل أخرى و شعوب أخرى حتى خرج الإسلام عن سلطة العرب فتخلى العرب تدريجيا عن إسلامهم الأمر الذي أحدث انشقاقا في نواة التوأم، إن توسع القبيلة و اختراقها و ربما انفتاحها على عوالم الفتوحات و التجارة و الثقافات **الأخرى** و الأجناس المختلفة هو الذي أضعف العقيدة و ضاعف من الغنيمة في مرحلة أولى ثم أضعف القبيلة و

---

[1] نفسه، ص 34.

العقيدة و كذلك الغنيمة في مرحلة ثانية إلى حد بأت فيه العرب مهمشين كقادة و حتى كمفكرين.[1]

و منذ القرن الثامن عشر رد المستشرقون **البروتستانة** الاعتبار للإسلام فقد رأو فيه تأسيسا لمجتمع جديد، و تشريع جديد حتى أن المفكر "**روسو**" اتخذ "**محمد**" مثالا للمشروع و الباعث لمجتمع جديد خارج عن الوثنية و التحنط الديني الذي أصاب "الشرق" آنذاك و عندما قدم "بونابرت" إلى الشرق لم يدخر جهدا في التنويه بالإسلام و حضارته، فقد تفاعلت تلك الرؤى فأنتجت نخبا متقاربة مصاغة في قوالب متشابهة و هذا ما جعل إعادة إنتاج ظاهرة رد

الاعتبار "للآخر"، إن تشبع النخبة بمفاهيم الليبرالية الغربية الجديدة و رغبتهم العارمة في تقليد "**الآخر**" المتحضر الحاضن للحضارة الغربية هو الذي جعل –لوثر- بمثابة نبي المسيحية الجديدة الخالية من التعصب و هي النظرة التي استعارها المصلحون الإسلاميون (**جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ....** و من بعدهم آخرون) من مفكري الغرب التنويريين على أن **جمال الدين الأفغاني** و **محمد عبده** و غيرهم تمسكوا بسبق الفعل الديني على المجال المدني و هناك من اتهم الأفغاني بالتقية حين قبل أن يسار تلك الرؤى حتى يكسب أنصارا لصفه. في الغرب: إلا أن الثابت هو أن الأفغاني كان يؤمن فعلا بإصلاح الدين كعماد لإصلاح المجتمع[2].

لقد تعرض العرب لخداع الغرب مرارا و تكرارا، اتضح ذلك منذ حملة **نابليون بونابرت** التنويرية ثم ازداد مع الثورة العربية الكبرى ثم وعد بالفور-إن حسب مفكري الغرب أن العرب و المسلمون لم ينتجوا شيئا للحضارة الحديثة خلال القرن العشرين، و لم يشيعوا في العالم إلا ثقافة الإرهاب حكاما و محكومين... فمنذ زمن طويل اعتاد الغرب المتكبرو المتجبر

---

(1) **محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ص 183،182.**

(2) **سعيد الصافي، مرجع سابق، ص 35.**

أن ينتقي من التاريخ الإسلامي الطويل فترة قرطبة كأطروحة للتسامح و المعرفة و ماعدا ذلك فإن الإسلام مثله مثل اليهودية (في عين المسيحيين) كان منشط لقوى الظلام و الشر و الاستيلاء و الانغلاق ، و بعد قرون من تعذيب اليهود و تطهيرهم من الذنوب تم إلحاق اليهودية بالمسيحية العفورة ليبقى الإسلام وحده عالما يسكنه الشياطين و البرابرة و في بداية عصر الحداثة انتقلت اليهودية إلى المسيحية كضد للعالم الإسلامي المتخلف إلا أن الإسلام ضل مرتبطا في ذاكرة اليهو- مسيحية، على أنه دين العرب و ثقافتهم و وعيهم التاريخي.

إن «**الآخر**» كموضوع دراسة يتطلب الكشف عن المستقبل الماضي، أو البنية اللاشعورية التي تحكم تفكيره و خطابه حول ذاته و حول غيره، أي تحليل فلسفات التاريخ تحليلا بنيويا باعتباره خطابا حول "الأنا".

إن الحديث عن **الآخر**/ الغربي في الفكر العربي المعاصر حديث ذو شجون لم له من أثر بالغ على الفكر في الدوائر الحضارية، إن الفكر الغربي اعتنق مبدأ التقدم و دخل في القرن الثامن عشر ميلادي(عصر التنوير) الذي آمن رجاله بالعقل حيث انتشرت أفكار التنوير على نطاق واسع في الغرب، و اعتمد الغرب منهج علمي غني بالتقنية مما أدى إلى ظهور نظريات كان لها أكبر الأثر في عالم الأفكار كنظرية داروين في علم الحياة و نظرية ماركس في علم الاقتصاد و علم الاجتماع و نظرية أينشتاين في علم الطبيعة و قد شرحها **زكي نجيب محمود** في كتابه: هموم المثقفين.[1]

لقد عمت موجة مادية عارمة ظهرت فيها أفكار متعارضة، هذا هو المناخ العام الذي أحاط بالفكر الغربي في القرنين الماضيين، و كان مبدأ التقدم هو الشيء الثابت الذي قام عليه الفكر الغربي، و تعزز هذا المبدأ بتطور علم البيولوجيا و علم الجيولوجيا، و ترعرعت في بلاد

[1] **زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، (دار الشروق بيروت، 1981)، ص 32.**

الغرب الأطماع الاستعمارية ثم انتشر اللامعقول في الثقافة الغربية المعاصرة، وباتت الثقافة الغربية أكثر اتصالا بالثقافة العربية الإسلامية تتبادل التأثير معها،

فمجموع الآفاق النقدية والفلسفية التي خرج بها الفكر العربي الحديث خلال دراسته للآخر/ الغربي الذي مثل تحديدا كبير للأمة العربية فمجموع هذه النتائج هي:

أولا: تتعلق بجوهر الحضارة الغربية التي ترعرع فيها هذا الفكر فهذا الجوهر تكون من مباعث إيمانية ثلاثة –كما يقول **رزيق:** أولا وهي الإيمان بالعلم الطبيعي لأنه العلم الحقيقي، والإيمان بالإنسان بأنه أهم كائن بشري في هذا العالم الطبيعي وهو تاجه وغايته، والإيمان بالعقل لأنه ميزة الإنسان ومصدر تقوته وهو الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة وقد فعل هذا الجوهر فعله في صنع تقدم **الآخر**/الغربي ورسم صورة الحياة في المجتمعات الغربية.[1]

ثانيا :تتعلق موقف برز في هذا الفكر وفي هذه الحضارة الغربية من الحضارة الإنسانية **الأخرى،** هو موقف يقول بوحدانية الحضارة الغربية ويمكن ما قدمته الحضارات **الأخرى،** ويبرز الموقف في تأخير جل المفكرين الغربيين لحضارتهم، ولقد فعل الموقف العربي من الحضارات الإنسانية **الأخرى** في نظرة «**الآخر**» الغربي للآخرين وسلوكه معهم فتعامل بمقياسين وكال مكيالين مقياس وميزان في مجتمعه ووطنه، ومقياس وميزان في أوطان **الآخرين** التي استعمرها ومجتمعاتهم.

ثالثا : تتعلق بدور هذا الفكر في العملية الغربية الاستعمارية وممارستها، فقد اقترنت النهضة الأوروبية بالخروج الأوروبي الاستعماري إلى مختلف القارات،وتطور الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" منذ عصر الكشوفات الجغرافية وبلغ ذروته في فترة الانقلاب

[1] **أحمد الصدفي الدجاني ، مرجع سابق، ص107.**

الصناعي الذي لعب دورا مباشرا في التمكين للآخر/الغربي، وقد جعل الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" يحاصر بقية الأجناس، كما لو كان الجنس الأبيض وحده خليفة الله في

الأرض، وكان الفكر الغربي يتعامل مع العميلية الغربية الاستعمارية يأثر فيها ويحركها ويأثر بها وقد عمل على تفسيرها وفي كثير من الأحيان تبريرها.

رابعا:تتعلق بتعدد التيارات والمذاهب والإتجاهات في هذا الفكر الغربي، فهو حافل المدارس الفكرية وقد قامت بين هذه المدارس تناقضات شديدة، ونلاحظ أن أفكار كل مدرسة ارتبطت بزمان معين ومكان معين، ومن الملاحظ أيضا أن الصراع إشتد بين هذه المدارس في البلاد الغربية .

خامسا: تتعلق هذه الأخيرة بما عاناه هذا الفكر من أزمات عبرت بمجموعها عن أزمة حادة تعيشها الحضارة الغربية وقد بانت هذه الأزمة الحضارية بوضوح غداة الحرب العالمية الأولى1914، ثم ظهرت بشكل حاد غداة تفجر الحرب العالمية الثانية عام 1939، فتميز العقد الثالث من القرن العشرين في أوربا بثورة اجتماعية جانحة حطمت كيان طبقتها الوسطى بانحطاط هبط بمدنها الكبرى إلى مواخير الرذيلة، كما تميز في الولايات المتحدة الأمريكية لكل النقائض الإجتماعية التي صاحبت كما هو معروف تجربة تحريم الخمور وقد أخذت هذه الأزمة أكثر حدة أعقاب الحرب العالمية الثانية بعد بروز خطر الفناء بالسلاح النووي، ويصور لن **"جوزيف كاميللري"** هذه الأزمة في كتابه : "الحضارة في أزمة"فيلقي عليها نظرة شاملة حيث يرى : "اختلال توازن أساسي يحد بشدة إن لم يدمر نهائيا قدرة الإنسان على التكيف البيولوجي والثقافي مع بيئته.." [1]

---

[1] **أحمد الصدفي الدجاني، مرجع سابق، ص:109.**

يحتل المشروع **الآخر**/ الغربي التاريخ الحديث والمعاصر، فهو يعتبر محصلة تركيب تاريخي طويل ومعقد، ابتدأ من القرن السادس عشر ميلادي في إطار تصاعدي وما يزال ونحن في مطلع القرن الواحد والعشرين ويتعزز بقدرته على البناء رؤية جديدة للعالم، رؤية ما فتئت تعيد بناء ذاتها بواسطة ثورات المعرفة والتقنية .

إن **الآخر** الذي يتمثل في هذه الحضارة الغربية، ومن دون جدال هي إحدى أكبر لحضات المغامرة الإنسانة في التاريخ ولانستطيع تصور إمكانية تجاوزها أو بناء بديل لها دون إستعاب مكاسبها .[1]

لقد تطور نظام الفكر العربي في علاقته بـ**الآخر** وثقافته وهو الأمر الذي يجعلنا نقر بأهمية المشروع النهضوي العربي المتواصل في إتجاه تغيير الواقع العربي، وبلوغه درجة من التطور تمكنه من الحضور القوي في التاريخ دون أن يقتضي الأمر بالضرورة الإستعانة بهذا **الآخر**.[2]

---

[1] كمال عبد اللطيف، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2001)، ص:110.

[2] كمال عبد اللطيف، مرجع سبق ذكره، ص:110.

خاتمة

الخاتمــــــــــة:

إن علاقة الآخر بـ "نحن"، أو علاقة "نحن" بالآخر، قضية أمست تشغل أذهان المفكرين العرب و المسلمين إلى حد تأريق مضاجعهم، فهذا الآخر الماثل في الغرب و الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، لا يزال مشغولا بنا، أو قل: مشغولا بثرواتنا و أراضينا و مكتسباتنا و هويتنا و سيادتنا.

فبعد الإستعمار الذي عانت منه معظم الشعوب العربية و الإسلامية من طرف الآخر، ها هو الغرب اليوم يعود مرة أخرى يذللنا و يهيننا تحت مبررات حقوق الإنسان، و التسلح بسلاح الدمار الشامل، و بمبررات أخرى يخرجها من حين لآخر.

و كلما وقع الحديث عن العلاقة بين "الآخر" و "نحن"، امتدت حبال التفكير إلى إشكالية إمكانية الحوار بينهما حوارا مثمرا و منصفا، و ذلك لتقريب المسافات التي تفصل كلا منهما عن الآخر، و الحوار في أبسط دلالته الثقافية يقتضي تقارب المستوى الفكري، و تواجد المقابل الحضاري.

لقد كثرت الدعوة في العصر الحديث إلى حوار بين الثقافات و الديانات و الأنظمة السياسية المختلفة و المسيحيين[1] و قد سوّد في ذلك آلاف الصفحات، و لكن دون الإنتهاء إلى نتيجة مثمرة، لأن مثل هذه القضايا الكبيرة تظل مفتوحة للأخذ و الرد من جهة، و الحوار المقترح و الحوار المضاد من وجهة ثانية.

[01] **أحمد صدقي الدجاني، الحوار مع الآخر** في **الإسلام**، محاضرة ألقيت في ندوة **(الإسلام و القضايا المعاصرة)** المنعقدة بعمان يومي 16 و 17 ديسمبر 2002، ص 1.

خاتـمة

إن قيم الاختلاف قيم إنسانية و فكرية عظيمة، لأنها تنهض على التعاون بين البشر، و تكرس سبيل التسامح بينهم، و تسعى إلى ترسيخ التعايش على الأرض دون حروب، بل لعل هذه القيم تقضي إلى الحب و التعاون و التراحم و التعاطف. فإن تكريس هذه القيم النبيلة بين "الأنا" و "الآخر" يثمر حضارة متكاملة شامخة لأنها تقوم في أصلها على مبدأ التعددية و الاختلاف و على اندماج الشرق في الغرب، و الغرب في الشرق،، و ما أنفع ذلك للبشرية جمعاء لو كان موجودا بالفعل.

و الحقيقة هي أن "الآخر" و "نحن" لا يكونان كينونة متوازية إلا بالحوار، و لا يقوم هذا الحوار المتوازن إلا بمعرفة "الآخر" للغة[*] "نحن"، و معرفة نحن لثقافة "الآخر" فبدون المعرفة الثقافية المتبادلة لا يمكن أن يتحقق أي حوار متكافئ و بناء بين الطرفين.

و أخيرا و ليس آخرا، أقول كما قال أستاذي حمودة سعيدي[01].. أن مساهمتي هذه لم تأت لرسم خريطة لطريق اليأس، و لكنها وردت لتقييم الحضارة الغربية و منجزاتها على ضوء احتياجاتنا، و منهجيتنا في التثاقف، و أساليبنا في النظر إلى "الآخر".

(*) نقصد بمعرفة القيم الحضارية و الإقرار ا، و ليس مجرد الأداة التعبيرية.

(01) حمودة سعيدي، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة ، بعنوان: الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر: حدوده و آفاقه، السنة الجامعية 2002-2003، الصفحة الأخيرة.

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس المصادر و المراجع و الدوريات

أ. قائمة المصادر:

1. محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م)

2. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994).

3. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6،1964).

4. محمد عابد الجابري، العقل السياسي و الحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط3، بيروت، 1995)

5. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991).

6. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1997.)

7. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية و نقدية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994.)

8. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984.)

9. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.)

10. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، و العروبة، و الإسلام، و الغرب (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995.)

11. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2001).

12. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.)

ب. قائمة المراجع باللغة العربية:

1. أحمد ماضي، قراءات في أعمال محمد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004)
2. الطاهر لبيب، صور الأخر العربي ناظرا و منظورا إليه،(الفصل الثالث عشر، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، 1999)
3. أحمد صدقي الدجاني، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ديسمبر2001)،
4. جورج طربيشي، مذبحة التراث، (دار الساقي، بيروت،ط2، 1993)
5. جورج طربيشي، نظرية العقل، (دار الساقي، بيروت،ط02، 1999)
6. جان فاترو، الأخر بما هو اختراع تاريخي : في صورة الأخر ،(تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت،ط1، 1999)
7. جمال أسعد، تعايش الأديان، (مقال بجريدة الأخبار المصرية، عدد : 2002/02/14)،.
8. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، التراث و التجديد،(دار الفنية للنشر و التوزيع القاهرة- 1991.)
9. خوان غويتسلو، الإستشراق الإسباني، (كاظم جهاد، بيروت).
10. روجيه غارودي ، الإسلام دين المستقبل، (ترجمة، عبد المجيد بارودي، دار الإيمان، بيروت، 1983)
11. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، (دار الشروق بيروت، 1981)،
12. صامويل هتنغتون، صدام الحضارات: و إعادة بناء النظام العالمي الجديد ، (ترجمة، ماك عبيد أبو شهيرة، و محمود محمد خلف، دار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان، الطبعة الأولى، 1999)
13. عبد الله مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، (دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2003م)

14. فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان، (دار الفكر العربي، بيروت، ط01، 1997م)
15. قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1964)
16. مطاع صدفي، السلف/الخلف، (مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 47، خريف 1987).
17. محمد وقيدي، حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، (سلسلة المعرفة الفلسفية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1985)
18. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، (ترجمة،سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986).
19. ميشال فوكو، إرادة المعرفة ، (ترجمة: جورج ابن صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990)
20. محمد خليفة، النظام الدولي بين المقصود و المنشود، (إصدار مركز دراسات العالم الإسلامي، مؤسسة حراء، دار الوحدة)
21. محمد جحا، جوارح مع د. حنا كلداني، مستشار المجمع البابوي للحوار بين الأديان، (أسبوعية : الدعوة الإسلامية، عدد 796 بتاريخ 20 محرم 1370 طرابلس)،

ج- **فهرس الدوريات**

1. حسن حنفي، الأنا و الأخر عند الطهطاوي، (مقالة نشرت بجلة الآداب، السنة الحادية و الأربعون، العدد الثاني عشر ، شهر ديسمبر 1993)
2. سعيد الصافي، الغرب لماذا يكرهوننا و كيف يرونـــنا ، (مقال بمجلة " Jeune Afrique " بالعربية مايو / جوان 2004)،
3. فوزي فاضل الزفزاف، العولمة و دعوة صراع الحضارات، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796، 20 محرم 1370هجري، طرابلس)
4. عبد العاطي محمد عبد الدليل، صراع الحضارات دعوة باطلة أريد بها باطل، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، العدد 788، بتاريخ 06 نوار 1370 هــ، ليبيا).

د. قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. *Claudine Chaulet, <u>La Terre ; les frères ; et l'argent</u>, (Office des publication Universitaire, Tome 02 :1987.)*
2. *Emamanuel Levinas, <u>le temps et l'autre</u>. (Paris 1989)*
3. *Emand Husseiv, <u>Méditation cartésienne</u>,(Paris, Gallimard)*
4. *Engels-feurbach,<u>la fin de la Phil classique</u>,(Allmende, Trad, Badia, ED, Soc, Paris 1996)*
5. *Heidegger, <u>qu'est-ce que la métaphysique ? Question</u>, (Paris, Gallimard, 1968)*
6. *Jaques Derrida, <u>l'autre cap, les édition de minuit</u>, (Paris, seuil, 1991)*
7. *JEAN PAULE SARTER, <u>l'être et le néant</u>, (Gallimard, Paris, 1943)*
8. *JP, Sarter, <u>l'autre et le néant</u>, (Paris, Gallimard, 1953)*
9. *Jean Paul Sartre, <u>l'être et le néant</u>, (Gallimard, Paris, 1943)*
10. *Max, Engels, <u>la sainte Famille</u>, (Trad,D'Erna, Cogniot,Ed, soc, Paris1969)*
11. *Martine Heidegger, <u>L'être et le néant</u>, (traduit de l'allemand par A.de wachlhens et R.bochm, ed Gallimard, Paris, France, 1964)*
12. *TZETAN TODOROV, <u>LA CONQUETTE DE L'AMERIQUE, LA QUESTION DE L'AUTRE</u>, (ED, DU, SEUL, PARIS,1982).*

الفهرس